This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

FOR TX
D
3 2044 103 170 106

HARVARD LAW LIBRARY

GIFT OF

Professor Roscoe Pound

Received OCT 20 1913

FRANC

Roscoe Pound
1st October, 1913.

LA

CONCEPTION DU DROIT

ET LES

IDÉES NOUVELLES

INDÉPENDANCE INDIVIDUELLE
INÉGALITÉ NATURELLE DES HOMMES
SOLIDARITÉ SOCIALE
JUSTICE DISTRIBUTIVE

PAR

Laurent DECHESNE
Docteur en droit
Docteur en sciences politiques et administratives
Docteur spécial en économie politique

PARIS
LIBRAIRIE DE LA SOCIÉTÉ DU RECUEIL GÉNÉRAL DES LOIS & DES ARRÊTS
(Fondé par J.-B. Sirey), et du Journal du Palais
ANCIENNE MAISON L. LAROSE ET FORCEL
22, rue Soufflot, 5ème arrondissement
L. LAROSE, directeur de la librairie
1902

FOR TX
D

OCT 20 1913

PRÉFACE

Les pages qui suivent paraissent aujourd'hui pour la première fois. Cependant, si l'on fait abstraction de quelques modifications sans importance n'affectant guère que la forme, on peut dire qu'elles étaient déjà complètement écrites en 1894. L'auteur hésita d'abord à les publier. Jeune encore, craignant qu'une préparation insuffisante ne l'eût amené à défendre des opinions qu'il dût peut-être renier plus tard, il préféra prendre le chemin de l'étranger afin de compléter ses connaissances et de s'initier à des méthodes autres que celles qui lui étaient le plus familières. Ces sept années d'études et de réflexions n'ont fait que raffermir les opinions qu'il avait adoptées, et si ses recherches historiques ont pu ébranler un instant sa foi dans les théories générales, elles n'ont fait que le convaincre davantage dans la suite

de leur immense utilité pratique. Ce qu'il croyait au XIX^e^ siècle, il le croit donc encore au XX^e^ ; il a conservé le système de droit social auquel il s'était arrêté, n'en trouvant point de meilleur pour comprendre et juger les évènements qui nous environnent et pour nous guider parmi eux.

Sans idéal, point de but à notre activité, partant, point de vie. Or, il faut vivre ! — Puissent ces pages aider à l'orientation des volontés !

INTRODUCTION

Voici un enfant du XIX[e] siècle, sincère et n'admettant que des opinions contrôlées par son intelligence et sa raison. Qu'on se le représente en face des nombreuses doctrines contradictoires qui se disputent les esprits : quel étonnement, quelle anxiété n'éprouvera-t-il pas ? "Où va, se demandera-t-il, le monde contemporain? Vers quel idéal inconnu dirigeons-nous nos pas hésitants? Quelle formule nouvelle, assez fortifiante, assez vraie, assez lumineuse, pourra jamais donner satisfaction aux aspirations actuelles, si nombreuses, si diverses, si contradictoires? D'où viendra la lumière capable d'éclairer et de guider les masses en travail? "

Question religieuse, question sociale, tels sont les deux principaux problèmes qui se présentent à l'esprit, et ce sont aussi les plus importants qui se puissent imaginer. Laissons de côté la question religieuse. — Combien difficile ne serait-elle pas à poser seulement en termes clairs et précis! — Bornons-nous à la question sociale.

Diverses sont les tendances qui se trouvent en présence : anciennes, les unes et procédant du passé ; nouvelles, les autres et s'inspirant, sous leur apparence de positivisme pratique, des visées les plus idéales du cœur humain, qui toujours espère en les plus brillants avenirs.

L'esprit de compression, legs du passé, se perd de plus en plus. La soumission au joug transmis de père en fils, la résignation aux terrestres misères, l'apaisement et la consolation qu'assuraient les antiques croyances, la sérénité routinière des horizons bornés, tout cela s'efface et devient une manière de penser de plus en plus étrangère à l'homme contemporain.

1789 a brisé les entraves, ouvert toutes grandes les voies de la liberté. Une activité fiévreuse, une ambition inquiète animent et découragent tour à tour les volontés ; il semble bien que nous assistions à l'expansion de l'individu la plus puissante que l'histoire ait jamais enregistrée. Loin de nous la pensée de médire de la liberté individuelle : elle a réalisé des prodiges ; et pourtant, car toute médaille a son revers, n'a-t-elle pas affolé quelque peu les esprits ? — La lumière intense éblouit, au lieu d'éclairer la vue de ceux qui n'y furent point progressivement accoutumés ; les sensations trop fortes tuent les organes trop faibles. — Et n'est-ce pas un peu une maladie, que cette soif de nouveau, ce besoin excessif d'originalité, de bruit, de gloriole, cette tendance qu'ont les personnalités les plus humbles à s'affirmer, à se distinguer coûte que coûte ? On ne s'en préoccuperait pas outre mesure si l'on ne voyait pas apparaître à leur suite ces conséquences funestes : des théories subversives, destructives de toute autorité, de tout ordre social, l'anarchisme et son cortége de crimes hideux, manifestations morbides de l'individualisme le plus affolé.

On peut vraiment se demander si les principes de droit aujourd'hui sanctionnés par les lois ont su déterminer la juste limite entre l'indépendante manifestation des ambitions personnelles et l'autorité, si ces principes consacrent la véritable justice capable d'assurer l'ordre social, s'ils ne contiennent pas quelque erreur essentielle incompatible avec les progrès matériels accomplis.

Qui résoudra le problème? Le socialisme? Et lequel? En possède-t-on seulement une formule satisfaisante? Là se trouvent peut-être les germes de la vérité; toutefois, aucune doctrine complète, définitive ne s'est encore manifestée.

Parce que les principes font défaut: la question sociale est restée une "question d'estomac". Or, si les questions de cette nature peuvent attiser les convoitises, rendre intraitable et méchant, déchaîner les passions brutales, elles sont tout à fait incapables d'inspirer un enthousiasme généreux, seul mobile des œuvres grandes et fécondes: il n'y a que les idées justes et belles qui aient ce privilège. On aura beau vouloir frapper d'un même discrédit les idées fausses et l'idée, celle-ci restera toujours la directrice morale toute puissante des destinées humaines, et là où elle fera défaut, règneront la torpeur, l'inaction, le chaos.

Elle est même souvent bien malmenée aujourd'hui, l'idée: métaphysique, raison, droit, devoir, idéal, illusion que tout cela, phraséologie creuse, idéologie, etc.! La mode est aux connaissances dites positives, à l'expérimentation, à l'observation *externe* exclusivement; on veut des faits, rien que des faits, des phénomènes visibles, tangibles, perceptibles seulement par les organes des sens.

Incontestablement, les méthodes nouvelles ont leur place indiquée, et très largement même, dans la recherche de la vérité. Les tendances qu'elles révèlent eurent leur raison d'être : elles réagirent contre certaines généralisations prématurées de la philosophie du XVIII^e^ siècle qui, voulant émettre une pensée, ne prononçait parfois qu'un vain mot. Elles poussèrent les esprits à une observation plus consciencieuse de la réalité et à une critique plus rigoureuse des idées. Mais ce mouvement qui est une réaction, nous semble avoir les défauts de toute réaction : il est excessif.

En effet, on ne construit pas la vérité qu'avec des faits. L'observation et l'expérimentation peuvent bien accumuler des connaïssances particulières ; mais elles ne peuvent ni les combiner, ni les ordonner, ni les interpréter. C'est à la raison que revient cette tâche. Elle seule peut guider le penseur parmi les ***données*** scientifiques ; elle seule lui permet d'en déduire des ***principes d'action***.

Qu'on examine les divers systèmes de droit social, on sera aussitôt frappé de la faiblesse de leurs principes. Néanmoins, il semble qu'au sein de ces affirmations contraires, on trouve un peu partout des parcelles de vérité. Mais comment les dégager des erreurs qui les entourent, dans quelle mesure accéder à chacune d'elles ? — Il faut bien en appeler aux lumières de la raison, pénétrer jusqu'aux fondements rationnels de l'édifice social, jusqu'au *droit*.

Quelle est la conception du droit léguée par le passé, en quoi les doctrines nouvelles paraissent-elles s'écarter de la tradition, dans quelles limites celles-ci peuvent-elles légitimement modifier celles-là ?

On constate que la notion du droit actuellement ad-

mise se fonde sur ces deux idées essentielles : la liberté, l'égalité. La justice, affirme-t-on, doit en assurer le respect, garantir également à tous le maximum de liberté, laisser autant que possible se manifester le libre jeu des ambitions personnelles ; moins l'Etat interviendra, plus l'homme sera libre, mieux s'affermira le règne de la justice et de l'ordre. Au reste, tous les hommes jouissent du libre-arbitre ; chacun connaît par la conscience ce qu'il doit faire et chacun a la liberté de le faire. De plus, la nature ayant créé les hommes égaux, l'égalité devra présider à l'organisation des relations sociales ; l'Etat ne pourra favoriser personne aux dépens des autres ; intervenir en faveur des uns serait préjudicier aux autres et rompre l'équilibre qui caractérise le jeu naturel des libertés égales ; de même, tous prendront la même part à la direction des affaires publiques, tous, soit vis-à-vis les uns des autres, soit vis-à-vis de l'Etat ayant droit à une part égale d'avantages. En dehors de là, point de justice possible !...

Les doctrines nouvelles, procédant avec une méthode critique plus rigoureuse, considèrent avec raison ces conceptions de la liberté et de l'égalité comme superficielles : qu'est-ce que ce libre-arbitre absolu que l'on posséderait tous *également*, sinon la conception d'un esprit peu observateur qui, ayant lui-même un jugement droit et une volonté ferme, attribue ces qualités à l'universalité des hommes ! L'observation démontre non seulement la *relativité* de la liberté, mais son *inégale* répartition entre les individus. Enfin l'expérience permet de constater que cette théorie, en passant dans l'application, y reste à l'état de pure fiction juridique sans portée pratique : en réalité, toutes les inégalités subsistent, les fai-

bles continuent à dépendre des forts. On s'aperçoit qu'en décrétant l'égalité théorique des droits on en a oublié la sanction, qui est la force ; on comprend enfin que, sans la force, le droit ne peut devenir une réalité !

Quant au principe lui-même de l'égalité, sans compter qu'il n'a jamais pu quitter le domaine des rêves,est-ce bien là un axiome irréfutable? Le philosophe conclut que les hommes sont, non seulement *imparfaitement*, mais *inégalement* libres ; considérant l'histoire, les publicistes les plus sérieux s'effrayent des prétentions insatiables de la démocratie égalitaire ; ils prévoyent le jour où le monde gouverné par les foules ignorantes, par les politiciens de café, va tomber dans tous les excès de la démagogie pour se perdre dans la nuit d'un despotisme final. Ne convient-il pas de prévenir cette issue désastreuse et de restituer à l'intelligence, à la science, au talent, la gestion des intérêts supérieurs de la société?

Tandis que les deux idées fondamentales du droit moderne, l'égalité et la liberté, apparaissent ainsi comme imparfaites, il se présente un troisième élément qui revendique aussi sa place dans l'organisation sociale. Manifestation d'un sentiment généreux, il se montra bruyamment sur la scène du monde en 1789, sans acquérir cependant une grande consistance ; il s'appelait alors *fraternité*, troisième membre de la trilogie révolutionnaire. Il réapparaît de nos jours, développé, fortifié, mûri par l'expérience décevante d'un individualisme excessif, sous une autre dénomination, celle de *solidarité:* en son nom l'on déclare que les hommes ne sont point des individualités disséminées n'ayant à poursuivre que la réalisation de leurs désirs égoïstes, mais qu'ils sont avant tout des êtres sociaux qui, comme

tels, se doivent à leurs semblables ; et que chacun dans sa sphère est une espèce de fonctionnaire social responsable de certaines obligations vis-à-vis des autres.

Aujourd'hui l'on se pose volontiers en défenseur de cette belle idée de la solidarité humaine ; malheureusement on a rarement le courage de jeter en même temps par dessus bord le faux dogme de l'égalité. Il importe qu'on s'y résigne cependant, si l'on ne veut pas que le principe de la solidarité sociale reste vain.

Partant de l'*inégalité* naturelle des hommes et de la solidarité de fait qui les unit, on comprendra que les incapables soient déchargés de certaines obligations et aient droit à des soins particuliers, tandis qu'au contraire plus de force et d'autorité seront réservées aux capables, afin qu'ils puissent rendre plus de services ; et ceci sera non seulement le but mais la condition indispensable de leur supériorité d'influence.

Bref, les faits et le raisonnement conduisent au principe de la justice *distributive*, qui exige qu'on tienne compte des différences existant entre les individus, alors que la justice *commutative*, jusqu'ici admise, considérait les hommes comme s'ils étaient égaux, c'est à dire tels qu'ils ne sont pas en réalité.

* * *

Disons un mot de la méthode. Sous ce rapport, on s'est efforcé d'être aussi "positif" que possible.

Il ne s'agissait point ici de résoudre la mystérieuse énigme de la nature essentielle de l'homme, de son ori-

gine, de sa fin, de sa place dans l'univers. Il appartient à la religion ou à la métaphysique de satisfaire sur ce point notre besoin de certitude par une solution, sinon *certaine*, du moins *plausible*. Ce problème relève presque entièrement de la spéculation et s'il comporte quelques vérités incontestables, ses solutions dernières n'ont pas un degré de certitude suffisant pour entraîner les convictions de tous. Bien des affirmations et des négations demeurent inconciliables, certaines idées, quoi qu'on fasse, n'apparaissent qu'à l'état de notions vagues ; il en est même qui échappent tout à fait à notre entendement et demeurent inabordables dans le domaine de l'incompréhensible, de l'inconnaissable.

Nous abandonnerons cette partie obscure de l'âme humaine, nous bornant aux idées qui revêtent un caractère de certitude tel, qu'elles puissent recueillir une adhésion générale. C'est seulement en se basant sur des vérités de cette nature qu'il est possible de poser des principes *stables* d'organisation sociale. Donc, si nous restreignons ainsi nos moyens d'investigation, ce n'est pas que nous contestions la légitimité des solutions métaphysiques ou religieuses ; elles répondent à un besoin de croyance auquel il peut être utile de satisfaire. Mais c'est que, aucune ne pouvant atteindre à un degré de certitude suffisant, elles ne peuvent servir de base à l'organisation de la société. Nous ne nous appuyerons que sur ce qu'il est permis d'affirmer scientifiquement, sur les données qui peuvent être contrôlées par chacun, qui s'imposent donc à tous comme positives.

En cela, nous nous réclamons de la philosophie positive, mais non du positivisme de telle ou de telle école, en tant que système complet d'affirmations. Nous l'ad-

mettons surtout comme une méthode dont il importe de s'inspirer si l'on veut se tirer du chaos et de la désorientation des anciennes croyances.

" Partout, la préoccupation de reconstituer l'unité mentale et morale du monde agite les plus nobles esprits ; mais les doctrines qui réussiront à y parvenir doivent être assez larges et assez stables pour recueillir l'adhésion universelle, assez puissantes pour envelopper et contenir tous les antagonismes sociaux, assez fécondes pour assurer tous les progrès et toutes les légitimes satisfactions de l'idéal, assez fermes pour en paralyser les écarts, en empêcher les reculs (1)." Or, c'est seulement en se basant sur des faits incontestables que l'on peut trouver ce terrain d'entente, tandis que jusqu'à présent l'on n'a guère donné comme fondement à l'édifice social que les principes les moins certains, des principes d'ordre métaphysique. C'est là l'une des plus remarquables trouvailles d'Aug. Comte, que d'avoir réclamé pour l'ordre social un fondement plus sûr que par le passé.

Toutefois, nous nous séparons de lui sur un point essentiel : nous admettons comme vraies, comme *positives*, non seulement les connaissances externes, mais aussi les connaissances internes. Et même nous accorderions volontiers à ces dernières un degré plus élevé de certitude. Car, tandis que les premières ne nous parviennent jamais que par deux intermédiaires : les *sens* (dans la sensation) et la *conscience* (dans l'aperception), les secondes nous arrivent directement par un simple acte d'aperception. Les premières présentent donc *deux* chances d'er-

(1) Hector DENIS. Discours de rentrée à l'Université de Bruxelles 1893-1894.

reur au lieu d'une. C'est ainsi que nous admettrons comme point de départ non seulement ce qui est, mais aussi la *notion* de ce qui doit être. Agir autrement, c'est se fermer à tout jamais le domaine de l'idée morale, pour n'aboutir, si l'on veut rester logique avec soi-même, qu'à des systèmes exclusivement intellectualistes, incapables de nous fournir les solutions indispensables à la direction de la vie. Aug. Comte le prouve par les fluctuations de sa doctrine : enfermé d'une part dans le cercle restreint de la méthode d'observation externe, d'autre part sentant *irrésistiblement* l'insuffisance de ses moyens d'investigation, il brisa lui-même les entraves qu'il s'était forgées et, exagérant dans le sens opposé, il se lança dans les hypothèses les plus risquées.

LIVRE PREMIER

LA LIBERTÉ ET L'INDÉPENDANCE INDIVIDUELLE

Chapitre I.

La liberté idéale

§ I. — *Ce n'est pas la liberté d'indifférence.*

Quand j'affirme : je suis libre, est-ce à dire que je dirige à mon gré mon activité, que je pense ce que je veux, que je fais ce qu'il me plaît, que je ne suis soumis dans mes actes à aucun ordre, à aucune contrainte, que je ne conforme mes déterminations qu'à mes désirs et que mes désirs eux-mêmes ne se basent que sur mon bon plaisir, ou même, que je ne puisse n'avoir aucun désir, ne vouloir rien ? Est-ce bien là toute la liberté ? Reconnaître sa liberté ne consiste-t-il qu'à nier toute détermination, à affirmer la liberté "d'indifférence", le pouvoir d'agir sans motif, sans raison, au hasard des caprices, n'importe

comment, sans qu'on ait l'obligation de se demander ce qu'il importe de faire ou de ne pas faire. Cette notion de la liberté satisfait-elle l'esprit ; est-ce bien là ce que j'affirme quand je dis : je suis libre, et me répondrez-vous : oui, effectivement, vous êtes libre, puisque rien ne vous détermine plutôt dans tel sens que dans tel autre, puisque que vous avez le pouvoir de faire n'importe quoi, indifféremment ceci ou cela, sans que vous soyez porté plutôt vers l'un que vers l'autre, en un mot, puisque vous avez le pouvoir de réaliser les contraires. Non ! Si, ainsi comprise, j'affirmais ma liberté, vous ne me répondriez pas : vous êtes libre, mais : vous êtes fou. C'est avec raison que l'on considérerait comme très périlleuse une "volonté capable de tout vouloir et de se déterminer d'une manière imprévue entre les contraires ; auprès d'elle, personne ne serait en sûreté. Ne prononce-t-on pas l'interdiction et la séquestration des fous dont les décisions sont précisément arbitraires et impossibles à prévoir ? ...Ce que beaucoup de philosophes se sont figuré comme la liberté de la volonté semble au contraire la folie de la volonté (1)."

La liberté ne consiste donc pas à agir *sans motif*. "L'indifférence que je sens lorsque je ne suis point porté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté" (Descartes). Elle ne consiste pas non plus à suivre indifféremment, de plusieurs motifs, l'un quelconque : "Pouvoir les contraires, est le caractère propre de l'être incapable de se tenir toujours au meilleur" (Plotin).

(1) FOUILLEE. *Idée moderne du droit*, p. 218.

§ II. — *Elle consiste à choisir le motif qu'on doit choisir.*

La liberté, tout en excluant la contrainte, suppose donc certains motifs et, entre eux, le choix de l'un plutôt que de l'autre. Je serai donc libre en rompant sans contrainte, c'est à dire spontanément, l'indifférence où je suis, en me déterminant selon un motif, non pas quelconque, mais selon un motif choisi plutôt que tel autre. En choisissant quel motif suis-je libre? En choisissant celui que je dois choisir. — Qui me dit quel motif je dois choisir ? Quelque chose qui est en moi, qui fait partie de moi-même, connu directement par la conscience. Tous nous nous faisons une idée quelconque du bien, du beau, du vrai. Idéal instable et divers, peu importe! Peu importe aussi son origine. Il existe, il nous guide ; cela suffit. Quels que soient l'origine et les caractères qu'on puisse lui assigner, son existence en nous est un fait positif, constaté directement, par l'observation interne, d'autant plus sûrement que l'homme avance et progresse.

Et c'est aussi un fait d'expérience, que l'attrait que cet idéal exerce sur nous, au point que nous tendons sans cesse à sa réalisation. Entre le bien et le mal, il semble que nous devons choisir le bien ; entre la vérité et le mensonge, la vérité ; entre le beau et le laid, le beau. Nous sommes portés à ranger en nous les idées externes en les faisant passer par le critérium de notre idéal ; nos appréciations, nos jugements s'en inspirent ; nos préférences, nos répulsions ne nous paraissent justes que pour autant qu'elles s'en inspirent. Et nous tendons ainsi à lui subordonner notre manière de vivre.

§ III- — *La liberté consiste à se conformer spontanément à l'idéal.*

Nous "*tendons*"; car nous ne le faisons pas ***nécessairement.*** Ce n'est pas une contrainte, que ces idées exercent sur nous; c'est un enthousiasme que nous ressentons pour elles; elles nous conseillent, elles nous attirent; et pour leur obéir, il faut l'acquiescement de notre moi, l'effort de notre volonté consentant à les suivre.

Toujours ces idées nous accompagnent, plus ou moins nettes et attirantes, selon que nous nous laissons plus ou moins distraire de leur contemplation; et leur influence, leur force active explique que Socrate et Platon aient accordé aux idées seules la réalité absolue. Pour eux, celui qui sait le bien fait le bien; il n'y a pas de coupables mais des *ignorants*, car une idée, par ce seul fait qu'elle existe, se réalise d'elle-même. Sans doute, Platon oubliait que nous ne sommes pas seulement guidés par l'attrait de certaines idées. Quoi qu'il en soit, la vraie liberté, celle qui nous apparaît comme la meilleure, consiste à *toujours* faire *spontanément* ce que nous devons faire, c'est à dire: le bien.

§ IV. — *Combinaison du déterminisme final et de la liberté.*

Il ne faudrait pas dire cependant que la liberté consiste *uniquement* à faire ce qu'on doit; car toutes raisons déterminantes étant égales, impulsion du devoir d'une part, impulsions mauvaises d'autre part, on con-

çoit très bien que nous nous disions libres en ce que nous avons le pouvoir de choisir aussi bien l'un que l'autre et effectivement nous avons le pouvoir de choisir le mal, quelque inférieure que puisse paraître en ce cas la liberté.

Mais en choisissant le mal,nous n'aurons,somme toute, que retardé le moment de faire le bien : car les motifs de faire le mal résultent de circonstances variables et passagères, tandis que l'impulsion du "devoir" persistant en nous dans tous les cas et ne nous laissant de répit que lorsque nous y conformons notre liberté, nous finirons toujours, un peu plus tôt, un peu plus tard, par suivre son influence, par faire le bien, par poursuivre l'accomplissement de l'idéal.

La liberté consiste moins en une indépendance absolue de la volonté qu'en le pouvoir de celle-ci de *hâter* ou de *retarder* la réalisation *inéluctable* de l'idéal. Delbœuf, envisageant la liberté à un point de vue plus exclusivement intellectualiste, avait imaginé une conception analogue.Selon lui, la liberté ne crée aucune force nouvelle ; elle ne produit pas par elle-même des phénomènes mécaniques, lesquels sont régis par le déterminisme des lois physiques ; mais il lui appartient de hâter ou de retarder les phénomènes, changeant ainsi à un moment du temps les circonstances des choses et comme conséquence la marche des évènements dans leur rapidité et leurs rapports les uns avec les autres. "Si la liberté n'est pas une puissance créatrice, dit-il, si c'est cependant autre chose que la vaine appellation d'une idée creuse et mensongère, quel domaine peut lui être échu, de quelle force ou de quel instrument peut-elle se servir pour manifester au dehors son activité? — Il lui reste

le temps — le temps — source mystérieuse de ce qui a été, de ce qui est et de ce qui doit être." (1)

Et cette conciliation du déterminisme et de la liberté ne se trouvait-elle pas exprimée en termes vagues et figurés chez les philosophes arabes lorsqu'ils disaient : le dessin nous est donné par Dieu, à nous de mettre les couleurs? Nous conclurons en disant que l'homme est soumis à un certain idéal ; inéluctablement se réalisera "ce qu'il sent devoir être" ; seulement, il lui appartient dans une certaine mesure d'en avancer ou d'en retarder l'avénement, soit en agissant sur lui-même, soit en modifiant les circonstances du milieu où il vit.

(1) *Revue scientifique* du 1er octobre 1881, page 432.

Chapitre II.

La liberté réelle ou imparfaite

§ I. — *Liberté réelle ou imparfaite.*

La liberté idéale implique une certaine liberté d'indifférence, une indépendance relative de notre volonté, qui nous permet de choisir parfois ce que nous ne devrions pas choisir. Mais elle suppose aussi que, tout en ayant le pouvoir de choisir le mal, nous ne le fassions jamais, notre volonté étant toujours droite, conforme au bien, et notre entendement parfaitement éclairé, infaillible, ne nous induisant jamais en erreur sur ce qui est bien.

Dans la réalité, nous sommes très loin de cette liberté parfaite. Bien des causes vicient notre liberté, soit en limitant notre pouvoir d'agir au dehors, soit en bornant notre pensée, soit en détournant du bien notre volonté, soit en nous induisant en erreur.

§ II. — *Déterminisme externe.*

Les maladies abattent notre énergie et nous rendent incapables de tout travail. Les passions nous aveuglent au point de nous enlever la conscience de nos actes. L'hérédité transmet de père en fils des dispositions vicieuses, fruits amers du dérèglement des mœurs. Il y a des alcooliques de naissance, des criminels-nés. Que devient alors la liberté? Elle semble disparaître complètement et la loi morale paraît abdiquer devant la loi physique. Un climat trop chaud endort l'énergie, un climat trop froid épaissit l'entendement. Que d'efforts pour nous transporter d'un lieu à un autre! Que d'endroits sur notre globe où aucun mortel n'a pu jusqu'à présent porter ses pas, et qui pourra jamais, au gré de sa pensée, se transporter au sein des espaces! Nous sommes cloués au sol, enserrés de toutes parts par la matière, soumis à d'inflexibles lois physiques sans que la volonté la plus énergique puisse y échapper!

§ III. — *Limites de notre science*

Voulons-nous connaître les innombrables mondes qui se meuvent dans l'infini du ciel? A peine pouvons-nous en distinguer une partie extrêmement restreinte et d'une manière très imparfaite encore, malgré les progrès de l'optique, malgré les plus ingénieuses applications des autres sciences, telles que l'analyse spectrale; pourrions-nous même allonger indéfiniment la portée de notre regard, que nous n'obtiendrions que le

spectacle des phénomènes accomplis depuis un laps de temps proportionné à la distance qui les sépare de nous. Pouvons-nous pénétrer jusqu'aux dernières limites de l'infiniment petit? — Pas davantage! Et la *vérité!* En possédons-nous un critérium infaillible, indiscutable? Sommes-nous certains que ce qui nous apparaît comme vrai l'est réellement? Nos sens ne nous trompent-ils pas? Notre intelligence est-elle vraiment intelligente? N'existe-t-il pas d'intelligence supérieure à la nôtre et à laquelle celle-ci serait ce que l'instinct des animaux est à l'entendement de l'homme? Qui sait, qui saura jamais?

Qu'est-ce que le savoir d'un homme dans l'immensité des connaissances et... des ignorances? Le dernier degré de notre science n'est-il pas souvent la conscience plus nette de notre ignorance? Travailler, agir, vouloir de toute la force de sa volonté pour, au moment de la mort, pouvoir se dire : " je ne sais rien ! " Quelle étroite limite enserre notre liberté dans la recherche du vrai! Et comment ne nous tromperions-nous pas souvent dans la poursuite de l'idéal, si telle est notre faiblesse de vue sur la réalité!

§ IV. — *Limites de la volonté.*

Mais ce n'est pas notre ignorance seule qui borne notre volonté dans le bien, ce sont les conditions de notre existence physique, les exigences de la lutte pour la vie. " *Primum vivère, deinde philosophare* ", ce qui pourrait se traduire : vivre d'abord, n'importe comme, luttant âprement, *unguibus et rostro*, puis après, on aura le loisir de conformer ses actions à l'idéal.

Et nos vices, nos passions en rébellion continuelle contre nous-mêmes, la servitude des sens, l'appesantissement du moi par la matière succédant à l'affolement des passions, opposant au moi qui veut, la paresse, l'inertie, la torpeur qui ne veulent pas.

§ V. — *Connaissance imparfaite de l'idéal.*

Et cet idéal pour lequel nous luttons, qui nous crie : viens, marche, agis ! Savons-nous ce qu'il est ? Dans les moments de recueillement (je dirais presque : de prière !) lorsque, nous arrêtant un instant sur le chemin de la vie, nous raidissant contre le tourbillon des évènements qui nous entraînent, nous reprenons, l'âme sereine, une conscience plus complète de nous-mêmes, lorsque nous nous sentons pleins d'enthousiasme pour le bien, "pleins de bonne volonté", selon l'expression vulgaire et à la fois si philosophique, savons-nous alors exactement vers quoi nous élevons notre pensée ? Que faisons-nous, sinon considérer l'avenir, non pas un avenir quelconque, mais un avenir que nous concevons comme meilleur, plus beau, plus vrai que la réalité présente, parce que nous sentons que nous devons le vouloir tel. A la vérité, cette soif de quelque chose qui soit meilleur que la réalité objective, suppose en nous une certaine notion de ce mieux ; et, effectivement, nous prenons généralement ce mieux idéal comme critérium de nos jugements et de nos actions. Mais nous ne pouvons le faire que selon l'idée que nous en avons, idée plus ou moins précise. Donc, quand bien même l'homme échapperait à la contrainte des lois physiques, de façon à toujours faire

spontanément ce qu'il croit le bien, il n'en serait pas moins incapable de toujours se conformer au bien puisqu'il n'en connaît qu'un idéal imparfait. Ici apparaît encore la relativité de la liberté réelle de l'homme.

Chapitre III.

L'homme tend et doit tendre vers l'idéale liberté

§ I. — *Existence du devoir ou devenir idéal.*

Nous avons vu que l'homme ne jouissait que d'une liberté imparfaite : non seulement cette voix qui, en lui-même, lui dit quel motif il *doit* choisir entre plusieurs ne lui apparaît pas comme infaillible, mais il se sent incapable bien souvent de conformer son activité à ses conseils. Cependant si l'homme ne veut et ne peut pas toujours selon son idéal, il reste vrai qu'il tend de plus en plus à le réaliser : la volonté se *fortifie* par l'effort et elle *s'éclaire* avec les progrès de la science qui nous fait connaître de mieux en mieux ce que nous sommes, ce qu'est le monde extérieur, ce que peut être notre idéal.

L'homme avance ainsi dans la réalisation d'un idéal toujours mieux compris, en s'y conformant davantage, en s'adaptant mieux aux circonstances physiques mieux connues de lui et auxquelles sa volonté, mieux éclairée, plus forte, s'impose de plus en plus.

Il *faut* qu'il en soit ainsi, il *doit* en être ainsi : tel est l'enseignement même de la conscience. Nous sentons invinciblement que nous devons préférer à tout ce progrès, cette marche vers l'idéale liberté ; ce devenir a des droits à l'existence, droits que révèle en nous la notion de "devoir". Ce devenir non seulement sera, mais doit être ; ce devoir se présente à nous comme le plus désirable de tous les biens, comme le fondement de tout droit, comme inviolable et sacré.

Sans doute, on ne rencontre que trop souvent par le monde des gens qui ont perdu la notion de l'idéal, tels ces esprits incomplètement émancipés, assez instruits pour ne plus croire aveuglément aux idées reçues, mais encore incapables de *voir* par eux-mêmes et de se créer une conception personnelle de l'idéal. Semblables à des navires désemparés flottant à la dérive, ils s'en vont au hasard, ballottés par les évènements et les écarts de leur volonté désorientée, vides d'idée dans les moments d'excitation et de plaisir, mornes et découragés aux heures de calme et de solitude, jusqu'à ce qu'enfin, distinguant la lumière libératrice, ils aient pris possession d'eux-mêmes et soient devenus capables de donner une direction à leur vie.

Mais, que l'idéal soit admis aveuglément et sans examen, ou qu'il le soit sous le contrôle d'une intelligence aiguisée et avec le secours d'une conscience éclairée, on ne peut nier son existence. Le voudrait-on même qu'il n'en existerait pas moins ; tôt ou tard il finirait par s'imposer à nous, réclamant le consentement de notre volonté et ne nous laissant de répit, de satisfaction morale qu'après nous avoir reconquis. Attrait mystérieux de la vertu, source des plus désirables, des seules véritables jouissances.

§ II. — *Universalité de cette vérité.*

Veut-on exprimer cette idée en d'autres termes : le devoir est un besoin de l'homme, le besoin le plus important, dont la satisfaction peut seule le rendre heureux. Dans la langue de Beentham, on dira : c'est le plus grand des plaisirs, celui que nous devons preférer à tout autre, le plus respectable, le seul inviolable et sacré. Préfère-t-on se conformer à l'interprétation de Büchner, on s'exprimera ainsi : c'est la propriété essentielle de la matière qui constitue l'homme ; il faut satisfaire cette propriété, sinon elle se satisferait d'elle-même ; vouloir le contraire ne servirait à rien, puisque, étant la plus forte, elle l'emporterait quand même sur les autres. Pour le spiritualiste, le devoir se présente comme respectable par dessus tout, car l'homme est libre et soumis à la loi morale connue par la conscience ; or, cette loi morale lui ordonne de poursuivre un idéal : le bien, le beau, le vrai. Il faut donc respecter en tout homme la réalisation de son "devoir" afin de ne pas violer la loi morale. Les théologiens diront : Dieu, ayant créé l'homme à son image, a placé en lui la notion de ses perfections et lui a imposé la loi morale de s'y conformer. L'homme *doit* avant tout obéir à cette loi.

Qu'importent les symboles métaphysiques au moyen desquels on s'est efforcé de représenter l'idéal ! La vérité essentielle persiste ; un consentement presque unanime la consacre, du moment que nous conservons au devoir cet aspect vague sous lequel il nous apparaît seulement avec certitude. Ainsi compris, il peut être admis par tous, parce que tel il se présente "en réalité" à

tous. Dès lors il devient possible de trouver le terrain commun apte à supporter le principe organisateur des rapports humains et à fournir le ciment capable de retenir les diverses parties de l'édifice social.

Chapitre IV.

Inviolabilité de la liberté réelle ou imparfaite de l'individu

§ I. — *Tout homme tend et doit tendre vers son idéal.*

Si l'homme choisissait toujours le bien, s'il n'était soumis à aucun déterminisme et s'il n'existait aucune indifférence dans sa liberté, sa volonté, toujours droite, apparaîtrait évidemment comme toujours légitime, comme suffisante pour fonder en droit l'inviolabilité de l'individu. Mais, puisqu'il n'en est pas ainsi, n'y a-t-il pas lieu de ne considérer comme légitimes que les actes inspirés par la *bonne* volonté, et de refuser cette qualité à ceux qui résulteraient de la *mauvaise* volonté? En un mot, l'homme n'a-t-il que le droit de bien faire ; a-ton toujours le droit de l'empêcher de mal faire ? On ne peut l'admettre, car ce qui donne à la volonté humaine ce caractère d'inviolabilité, fondement du droit, ce n'est point ce plus bas degré de la liberté qui consiste dans le pouvoir des contraires, mais c'est le meilleur de sa li-

berté qui lui permet de choisir ce qu'il faut choisir, c'est le pouvoir de l'homme de tendre avant tout vers un certain idéal, vers la liberté toujours conforme au devoir.

Mais, objectera-t-on, s'il existe un idéal et si la liberté véritable consiste à s'y conformer, pourquoi permettre à l'homme de s'y soustraire, ne serait-il pas logique de le forcer à toujours réaliser l'idéal, et de ne lui reconnaître comme légitime que la liberté dans le bien? Si, à la vérité, l'expérience nous démontre l'existence dans l'homme de certaines idées meilleures qui sollicitent le concours de sa volonté, nous n'y reconnaissons nullement celle d'une loi morale complète, précise et invariable, s'imposant à tous de la même manière. Dès lors, de quel droit soumettre les hommes à telle loi morale plutôt qu'à telle autre? De quel droit imposerait-on son idéal à son voisin? Question insoluble, si l'on ne reconnaît pas à chacun le droit de poursuivre son idéal propre. C'est notre idéal et non celui d'un autre qui nous apparaît comme tel, comme capable de nous éclairer sur ce que nous devons faire. Et d'ailleurs, en supposant que nous puissions connaître le bien absolu, y aurait-il encore lieu de parler de bien et de mal si l'on nous contraignait à faire ce bien: ce ne serait plus "bien faire", ce serait "laisser bien faire", réduire l'individu à un état de passivité en contradiction avec l'énergie volontaire que nous sommes. Et si l'on ne veut pas concéder que le bien contraint n'est plus le bien, au moins devra-t-on reconnaître la supériorité du bien spontanément accompli, sur le bien accompli forcément: il est plus intense, plus durable, se manifeste d'une façon plus variée, il est le seul que nous aimions (1),

(1) M. Fouillée, s'inspirant de Spencer, a fort bien développé cette pensée dans son *Idée moderne du droit.*

le seul qui s'impose à nous, oui, et cet argument l'emporte sur tous les autres parce que c'est là un fait d'observation incontestable.

§ II. — *La liberté individuelle est inviolable.*

Nous reconnaissons chez l'homme, imparfaitement libre, le devoir de parfaire sa liberté, de chercher à réaliser son idéal. Puisqu'il a ce devoir, il a aussi ce *droit*. Il paraît évident qu'on a le droit de faire ce qu'on doit (moralement) faire. Si ce devoir est inviolable, préférable à tout, le droit de le réaliser a le même caractère d'inviolabilité, de priorité. — Ce devoir est le besoin essentiel de l'homme puisqu'il constitue la tendance dernière de tous ses actes, de son existence, de lui-même : le droit de l'accomplir est par conséquent le droit essentiel, le droit fondamental, base de tous les autres.

Ainsi se justifient l'inviolabilité de la personne humaine et les droits individuels nécessaires à l'accomplissement du *devoir*, tel qu'il se présente à l'homme.

§ III. — *La notion du droit résulte du conflit de plusieurs volontés.*

Nous venons de conclure du devoir au droit ; mais qu'est-ce que le droit ? Quand je dis : j'ai le droit de faire ceci ou cela, j'entends signifier que personne ne peut m'en empêcher, ou plutôt *ne doit* m'en empêcher. Il ne s'agit pas d'une simple force physique, d'un pouvoir effectif, mais d'une force morale, d'un pouvoir légitime ; affirmer un droit, c'est affirmer non une puis-

sance réelle, mais une puissance morale, un pouvoir auquel personne ne porterait atteinte, si chacun faisait toujours ce qu'il doit, et n'employait la force que conformément au devoir.

On le voit, la notion du droit implique nécessairement l'existence de plusieurs volontés qui peuvent se contrarier. Car en supposant que je sois seul, vis-àvis de qui pourrais-je me prévaloir du droit de faire mon devoir? L'affirmation d'un droit est donc l'affirmation d'une volition conforme au devoir et contre laquelle une autre volition vient se heurter.

§ IV. — *Comment se limiteront les libertés coëxistantes.*

Il importe de considérer la réalisation du devoir, non seulement par soi-même, mais aussi par les autres, en se plaçant non plus à son point de vue, mais à celui des autres. Car l'homme ne se conçoit pas seulement lui-même comme ayant un idéal, des devoirs et des droits, mais il conçoit aussi ses semblables connus par l'expérience de la vie, comme ayant chacun un idéal, des devoirs et des droits inviolables au même titre que les siens. Dans la manifestation de ces droits, diverses volontés pourront entrer en conflit. Alors se posera cette question : quelle sera la limite de la liberté de chacun?

Fouillée (1), continuant la tradition de J. J. Rousseau et de l'école révolutionnaire, répond sans hésiter que toutes les libertés doivent être égales. Autre sera notre réponse, après que nous aurons constaté les inégalités de liberté réelle qui existent entre les hommes.

(1) *Idée moderne du droit.*

LIVRE DEUXIÈME

LE DOGME ÉGALITAIRE SA FAUSSETÉ SES CONSÉQUENCES

Chapitre V.

Égalité ou inégalité naturelle ?

Nous rejetons sans hésiter le faux dogme de l'égalité. Les hommes, dit-on, sont naturellement égaux ; les inégalités existantes ne dérivent que de la vie sociale. Si tous avaient reçu les mêmes soins, la même éducation, la même instruction, les mêmes avantages matériels, ils auraient conservé leur égalité "naturelle". Si la société traitait les hommes en égaux, on ne se trouverait pas devant cette inégalité monstrueuse qui élève les uns au plus haut degré de perfection en abaissant les autres au niveau de la brute. Cette opinion est un héritage de Rousseau que nous a transmis la Révolution de 1789.

Nous la considérons comme tout à fait erronée.

On oublie que ce ne sont pas les institutions seules qui créent les inégalités : ce sont aussi les circonstances fortuites, l'usage que les hommes font de leur liberté, la diversité de leurs facultés natives résultant soit de l'hérédité, soit des qualités intellectuelles et morales de leur individualité propre. Au lieu de reprocher à la société de ne pas traiter les hommes en égaux, nous lui reprocherons, au contraire, de ne pas tenir compte des inégalités naturelles et d'appliquer à tous la même mesure. C'est une bien grave erreur, que de traiter en égaux des être inégaux !

Chapitre VI.

La notion de l'égalité est restée vague de tout temps

La notion de l'égalité est restée de tout temps extrêmement vague.

Pour les Hindous, les individus sont égaux par leur même origine (le grand Tout), par leur même nature (parties du grand Tout), leur même fin (retour au grand Tout ou Virvana). Mais ils sont inégaux dans leur existence terrestre et y occupent des degrés différents dans l'échelle de la perfection. En politique, cette inégalité est consacrée sous forme de castes fermées. Boudha combattit ce système comme contraire à la nature essentielle de l'homme: " Ma loi, dit-il, est une loi de grâce pour tous."

Aristote admet deux classes: les esclaves ou "machines vivantes" et les hommes libres. Entre ces derniers existent des différences de mérite et de capacité. Aussi

trouve-t-il équitable qu'on en tienne compte dans la répartition des honneurs et des conditions. Mais, par contre, il veut que tous soient égaux comme *citoyens*, c'est-à-dire au point de vue des droits *politiques*. Les modernes, avec bien plus de raison, concluent plutôt dans le sens inverse, reconnaissant généralement l'inégalité politique et recherchant dans l'intérêt social une plus grande égalité des conditions. C'est que les anciens ne voyaient de liberté que dans l'exercice des droits politiques ; sans les droits politiques, on n'était pas *citoyen, homme libre.* D'où l'importance accordée par eux à l'égalité politique.

D'après la Boëtie, les hommes naissent égaux ; s'ils ne le sont pas en réalité, c'est qu'ils le veulent bien.

De même, Montesquieu écrit : "Dans l'état de nature, les hommes naissent bien dans l'égalité ; mais ils n'y sauraient rester. La société la leur fait perdre et ils ne redeviennent égaux que par les lois (1)."

Suivant Locke, les hommes sont naturellement égaux.

Kant fonde l'égalité sur ce que tous les hommes tendent indistinctement vers "la liberté bien entendue."

Rousseau pose la notion d'égalité de droits, affirme l'inégalité de conditions pour mieux établir ce qu'il entend par égalité ; mais il n'approfondit guère. A la vérité, dans "son discours sur l'origine des inégalités"(2), il pose très nettement le problème de l'inégalité de capacité, mais il n'en saisit pas toute l'importance. Uniquement préoccupé par l'inégalité illégitime des castes fermées qui existaient de son temps, il n'en développera

(1) *Esprit des lois*, Liv. VIII, chap. III.

(2) Appendice, note T de la page 120, édition Musset-Pathay.

pas moins plus tard dans son *Contrat social* un système exclusivement égalitaire.

Royer-Collard, Guizot, les doctrinaires, reconnaissent que l'exercice des droits politiques requiert certaines capacités ; mais ils n'étendent pas davantage la portée du principe sur lequel ils fondent cette conséquence pratique.

Aug. Comte reconnaît l'inégalité de talent et de mérite et conclut au despotisme de deux pouvoirs : le *pouvoir spirituel*, représenté par une corporation de philosophes, et le *pouvoir politique*, exercé par une aristocratie de capitalistes (1).

Renan déplore l'étouffement des êtres capables par le flot montant des médiocrités ; il réclame un régime aristocratique mal défini (2).

De Laveleye estime l'égalité conforme à la justice. Mais ailleurs, il reconnaît formellement la légitimité de l'inégalité proportionelle au mérite : "L'humanité atteindra un jour le but, qui est la liberté et l'"égalité proportionnelle" assurant à chacun une rémunération en *proportion du mérite* et de l'œuvre accomplie (3). De même il réclame "l'application aux relations économiques du grand principe de la justice distributive" (4).

L'article 6 de la Constitution belge, s'inspirant des principes de 89, consacre l'égalité en ces termes : "Il n'y

(1) *Aug. Comte et le positivisme*, par STUART MILL, traduction Clémenceau, page 123.

(2) *La réforme intellectuelle de la France*, *Passim.*

(3) *Le gouvernement dans la démocratie*, Tome I, pages 219 et 277.

(4) *Eléments d'économie politique*, Livre II, chap. III, § 3.

a dans l'Etat aucune distinction d'ordres. — Les Belges sont *égaux devant la loi;* seuls ils sont admissibles aux emplois civils et militaires, sauf les exceptions qui peuvent être établies par une loi pour des cas particuliers."

Nos publicistes (1), commentant cet article, disent qu'il ne s'agit pas de l'égalité des conditions, ni de *l'exercice* égal de tous les droits civils, ni de la *jouissance* de tous les droits politiques ni même *civils!* Mais alors en quoi consiste cette égalité? On répond en paraphrasant l'alinéa 2 de l'art. 6, c'est-à-dire en procédant à une énumération qui n'a même pas le mérite d'être restrictive. On se demande en vain quelle idée nouvelle a voulu exprimer le constituant lorsque, après avoir supprimé les distinctions d'ordres, il ajoute: les Belges sont égaux devant la loi. Nous répondrons plus loin à cette question.

(1) Entre autres THIMUS, *Traité de droit public*, paragraphe sur l'égalité.

Chapitre VII.

Diverses conceptions de l'égalité

Il ressort de ce chaos d'affirmations, de négations et de restrictions, que l'idée d'égalité est susceptible d'une foule de sens qu'il convient de distinguer.

Sens théologique. — Pour les chrétiens, les hommes sont égaux en Jésus-Christ, comme fils du même Dieu. C'est là une égalité spirituelle, extra-terrestre, n'entraînant que des devoirs moraux.

Sens historique ou *réaliste* ou *naturaliste.* — Les hommes seraient égaux en qualités physiques, morales et intellectuelles, en capacité et en mérite. Mais, pour qu'il en fût ainsi, il faudrait concevoir cette égalité comme existant au moment de la naissance et se conservant dans la suite malgré la diversité des milieux physiques et moraux, ce qui est manifestement contraire à la vérité.

Sens philosophique ou *idéaliste.* — Tous les hommes ayant la même origine mystérieuse, la même nature raisonnable, tous ayant conscience de cet insoluble problème de leur nature essentielle, tous se sentant attirés vers un idéal — vague, il est vrai, mais irrésistible — de liberté progressive, sont égaux par le devenir, par la perfectibilité de leur moi. Beaucoup de penseurs ,depuis Aristote jusqu'à Rousseau, imaginèrent même un état de nature antérieur à l'état social et dans lequel les hommes auraient été effectivement égaux. Ils transportèrent dans le passé ce qu'ils concevaient comme possible dans l'avenir. D'où les termes *droit naturel* au lieu de *droit idéal* ou *rationnel*, pour désigner l'ensemble des principes qui *devraient* régler les relations humaines. Quoi qu'il en soit, on peut en ce sens légitimement dire que les hommes sont égaux *de leur nature* (1), car s'ils étaient ce qu'ils devraient être, c'est-à-dire parfaits, ils seraient égaux, la perfection ne comportant point de degrés. Par contre, on doit dire avec autant de raison qu'ils ne sont pas égaux de leur essence ; car deux hommes peuvent très-bien co-exister, qui ne soient pas aussi libres l'un que l'autre ; c'est même la règle générale.

Sens économique. — On pourrait entendre par là le nivellement auquel aspirent certains agitateurs. Pour

(1) L'expression *droit naturel*, dans le sens de *droit idéal* ou *rationnel*, n'est donc point aussi absurde qu'on le prétend parfois. Si l'on parle de lois naturelles pour désigner les lois de la nature physique, pourquoi les principes rationnels ne seraient-ils pas aussi des lois naturelles : les lois de la *nature morale* de l'homme ? Les termes *droit naturel* ont le tort de prêter à équivoque, mais rigoureusement parlant ils ne sont pas *faux*.

eux, c'est l'organisation sociale qui crée les inégalités ; les hommes naissent égaux et devraient le rester, c'est-à-dire posséder tous des droits effectifs identiques (conditions sociales, richesses, honneurs). La même tendance se manifeste chez ceux qui réclament l'égalité de droit électoral, la législation directe, le referendum obligatoire. S'ils veulent être logiques jusqu'au bout, que n'exigent-ils purement et simplement une égale répartition de tous les droits effectifs, non seulement sans distinction de mérite ou de capacité, mais sans distinction d'âge ni de sexe ; qu'on supprime même toute autorité, puisque celle-ci a toujours pour conséquence de placer un ou plusieurs individus au-dessus des autres, à moins qu'on ne se déclare satisfait avec le système d'élection par tirage au sort : c'est encore le meilleur moyen que les Grecs aient trouvé de ne pas favoriser le mérite, réalisant ainsi l'égalité politique préconisée par Aristote.

Sens d'égalité devant la loi.

Chapitre VIII.

L'égalité devant la loi

Comme nous l'avons dit plus haut (1), il ne s'agit pas de légalité des conditions : aucun législateur, sauf peut-être Lycurgue, n'a encore décrété que tous les membres d'un Etat seraient également riches et influents.

Il ne s'agit pas non plus de *l'exercice* égal des droits civils : on ne prétend point, par exemple, que tous exercent les droits de propriétaire, usufruitier ou locataire, les droits dérivant de la jouissance paternelle, tutélaire ou maritale, ni le droit d'être garde civique ou juré de Cour d'assises !

Il ne s'agit pas de l'égalité politique : on ne décide pas que tous les hommes seront électeurs ou législateurs.

(1) Voir la Constitution belge, art. 6 et ci-dessus chap. VI.

Il ne s'agit pas non plus de la *jouissance* égale de tous les droits civils, puisque la loi frappe d'incapacité certaines personnes : enfants, femmes mariées, prodigues.

Il ne s'agit même pas de l'égalité devant la loi dans tous les cas, car il existe des juridictions spéciales, tribunaux militaires ou consulaires ; enfin, il y a l'immunité parlementaire, la responsabilité des ministres suivant une procédure particulière.

D'après la définition généralement admise, on entend par égalité devant la loi " que la société doit garantir à chaque individu tous les droits qui résultent de sa position particulière, en tant que la loi la reconnaît ; qu'elle doit attacher aux mêmes actions les mêmes effets, quels que soient les individus qui les commettent, et assurer la possibilité égale pour chacun, d'obliger les autres à son égard, de la même manière et avec la même efficacité, avec laquelle ils pourront l'obliger à leur tour. " (1)

" Cette égalité consiste simplement à traiter également des situations identiques et *inégalement* des situations inégales. " Si les hommes ne sont traités également que lorsqu'ils se trouvent dans des situations identiques, quel cas peut-on supposer où il n'en serait pas ainsi ? On ne peut en imaginer qu'un seul : celui où l'on n'appliquerait pas la loi. La Constitution, en disant : tous les Belges sont égaux devant la loi, ne signifierait donc rien d'autre que ceci : la loi est applicable à tous, ce qui est une naïveté !

Bien plus, si l'on n'avait pas décidé formellement la

(1) THIMUS. *Traité de droit public*, chap. II, Titre I, De l'égalité.

suppression des ordres de noblesse et de leurs priviléges, ceux-ci auraient subsisté malgré cette proclamation platonique de l'égalité devant la loi.

Celle-ci, dit-on, constitue à traiter également des situations identiques et inégalement des situations différentes. Eh bien! l'on aurait *comme auparavant* traité également des situations identiques: un roturier comme un roturier, un noble comme un noble. On aurait traité inégalement des situations différentes: un noble autrement qu'un bourgeois ou un serf, un clerc autrement qu'un laïc.

Certains auteurs tourmentés par cette formule contradictoire d'une égalité de droit qui, en réalité, permet toutes les inégalités de fait, cherchant vainement un terrain de conciliation, aboutissent aux paradoxes les plus surprenants. Ainsi Soria de Crispan en vient à dire qu'un droit en vaut un autre et qu'il n'y a pas entre eux de différenciation possible. "Le droit n'a pas de dimensions: il ne se restreint et ne s'élargit pas; le droit du pauvre à sa maigre propriété, celui du malade à sa vie chancelante, celui du prisonnier à sa liberté restreinte, valent autant que les droits du riche à la grande propriété, de l'homme sain à sa vie florissante et du chasseur à sa pleine liberté" (1). Mais il est évident qu'un droit sans objet n'est plus un droit, de même qu'un droit sans force au service de ce droit (2). Le droit ainsi compris n'a plus qu'une valeur purement spéculative et imaginaire dont s'accommodera fort mal le citoyen le moins exigeant.

(1) SORIA DE CRISPAN. *Philosophie du droit public*, page 129.

(2) Voir FOUILLEE, *Idée moderne du droit*, et dans le même sens, Kant, Guizot, Le Blanc, Ihering.

Il faut se rallier ici à l'opinion d'Aug. Comte et regarder la doctrine de l'égalité « comme l'érection en un dogme absolu, d'une simple protestation contre les inégalités qui nous sont venues du Moyen-Age."

Chapitre IX.

En quoi la Révolution Française en ne tenant pas compte des inégalités réelles rendit impossible la réalisation progressive de l'égalité idéale.

La Révolution Française eut raison de supprimer les privilèges de la noblesse, car ils ne répondaient plus à aucune fin dans la société. Ils furent pourtant utiles autrefois. Au plus beau temps de la chevalerie, le noble digne de ce nom était un homme puissant, courageux, compatissant et bon pour les humbles. Il protégeait les serfs contre les seigneurs voisins, faisait régner entre eux la justice, soulageait les infortunes. A-t-on oublié la figure épique du chevalier redresseur de torts, mettant partout son épée au service de la faiblesse opprimée? Si la noblesse s'était toujours recrutée parmi les hommes les plus capables, les plus intègres, les plus énergiques, elle aurait rendu longtemps encore de grands ser-

vices et l'on aurait encore pu considérer ses privilèges comme légitimes. Mais, comme toute classe héréditaire qui se recrute au hasard de la naissance, dont les enfants se forment dans les séductions d'une vie opulente et facile, dont le cœur et l'esprit ne se fortifient point par le travail et la souffrance, elle devait rapidement dégénérer.

Loin de représenter toujours les individus les plus capables de la nation, bientôt elle ne se composa plus que d'une foule de courtisans ignorants, lâches et dévergondés. Le talent, le mérite s'étaient réfugiés au sein de la bourgeoisie. Celle-ci, logiquement, aurait dû pouvoir hériter des avantages de la noblesse, reléguée au dernier rang de la société, comme indigne des droits dont elle jouissait. Mais les agitateurs qui décidèrent des destinées de la Révolution Française ne virent pas aussi loin. Tandis que le mal résidait en réalité dans la détention, par des incapables, de privilèges qui n'étaient plus justifiés, dans une absence de combinaison harmonique entre les droits et les mérites, frappés de l'observation qu'un roturier avait souvent plus d'intelligence et de cœur qu'un bellâtre de cour ou qu'un prince du sang, pensant que, tous les hommes naissant égaux, les privilèges de la noblesse étaient la cause unique des inégalités existantes, ils réclamèrent purement et simplement leur suppression, l'égalité naturelle devant alors, tout obstacle enlevé, se rétablir d'elle-même.

Cette idée d'égalité naturelle entraîna l'erreur individualiste : on s'imagina que, tous les hommes étant égaux, tous se trouvaient également capables de pourvoir eux-mêmes à leurs besoins et que, par conséquent, chacun n'avait qu'à rechercher son propre bonheur sans se préoc-

cuper des autres. Pourquoi l'Etat serait-il intervenu en faveur des uns plutôt que des autres? Qu'on laisse se manifester le libre jeu des volontés, la solution des problèmes sociaux se trouvera d'elle-même. Or, il arriva que les inégalités, au lieu de s'effacer, allèrent en s'accentuant. Il n'en pouvait être autrement : *librement*, les misérables végétèrent dans leur coin, les ignorants de plus en plus s'enfoncèrent dans leur ignorance, les pauvres dans leur pauvreté, tandis que les plus favorisés s'élevèrent davantage, acquérant à mesure plus de force, plus de *droits effectifs* individuellement, égoïstement, *sans obligations correspondantes*. De quel droit la société aurait-elle imposé aux plus capables plus d'obligations sociales? Pourquoi aurait-elle cherché à protéger le faible contre le fort, à remédier à la répartition désordonnée des droits, puisque, à ses yeux, tous les hommes naissaient égaux?

En supprimant les castes, la Révolution Française crut rétablir l'égalité naturelle. Elle n'y parvint pas cependant, pour deux raisons. D'abord, on commit la faute de concevoir l'égalité comme réalisable en une seule génération, au lieu de n'y voir qu'un idéal *lointain*, dont on se serait rapproché au cours des siècles, à mesure des progrès de l'humanité vers la liberté complète de tous. Ensuite, ne tenant point compte des inégalités réelles, puisqu'on n'y croyait pas, on ne put appliquer à la situation existante les remèdes qui lui convenaient. On ne se préoccupa point de savoir s'il n'y avait pas des inégalités de capacité entraînant logiquement des inégalités d'obligations et de droits effectifs. Le législateur, aveuglé par le désir d'atteindre l'égalité, perdit de vue l'inégalité présente : trop exclusivement idéaliste, il manqua de sens pratique.

Chapitre X.

Le remède proposé par les adversaires de la liberté.

La doctrine du XVIII[e] siècle, en se réalisant, développa aussi ses erreurs et engendra une grande partie des maux dont la société souffrit à l'époque contemporaine : impuissance à organiser et à régler les rapports économiques ; dérèglements d'un individualisme excessif ; âpreté croissante de la lutte pour l'existence ; diminution de l'honnêteté commerciale ; abaissement de la moralité publique ; puissance exagérée du capital ; servitude correspondante du travail. On comprit enfin qu'il y avait quelque chose d'inique dans le libre jeu des égoïsmes. On pensa qu'il fallait remédier au paupérisme, protéger le travailleur, éclairer l'ignorant. Qui interviendrait pour réaliser ces améliorations, dans quelle mesure ? Les hommes étant égaux, *on ne pouvait forcer*

les uns à s'occuper des autres! Il fallait bien pourtant trouver une autorité capable d'intervenir efficacement! Beaucoup répondirent qu'il convenait d'investir de la toute-puissance nécessaire à l'accomplissement de cette tâche le pouvoir social émanant de tous les individus indistinctement représentés. — Mais n'aboutirait-on pas ainsi à un interventionnisme outré, au joug insupportable de la foule, au mépris du talent et du mérite, à la suppression de l'initiative personnelle, au sacrifice de la liberté humaine? — Qu'importe, répondit-on, la liberté! C'est elle la grande coupable, la cause de tous nos maux. En 1789, elle fit son entrée sur la scène du monde, s'annonçant comme la réparatrice de toutes les misères, comme la source inépuisable de tous les progrès, comme l'émancipatrice *invincible* de tous les opprimés ; on l'accueillit avec un enthousiasme exalté. Or, après un siècle de bouleversements et de révolutions politiques, elle n'avait supprimé ni la misère, ni la souffrance, ni la servitude ; au contraire, elle avait donné naissance à une nouvelle forme de servitude, le salariat, d'autant plus insupportable qu'elle se cachait sous les apparences trompeuses de la liberté. Les événements, c'est-à-dire l'expérience, ne semblaient-ils pas démontrer l'impuissance de la liberté "cette vierge indomptée et farouche... et stérile?"

Ce n'est pas le moment de rappeler les progrès considérables accomplis par la Révolution de 89 en substituant aux entraves de l'ancien régime l'ère de la liberté. Il importe cependant de dire que ce n'est pas à celle-ci qu'il fallait attribuer tant de maux, mais à la répartition inconsidérée des droits. Ce qu'il fallait, ce n'était pas supprimer la liberté individuelle, mais la restaurer, la

rendre effective, l'organiser selon les principes de la justice, en mesurant les droits de chacun aux services rendus à la société, en enlevant la puissance aux "forts" qui en faisaient un instrument d'oppression, en protégeant les faibles, en mettant partout la force au service du droit. Il fallait remplacer l'anarchie par la liberté.

Chapitre XI.

Comment la notion de l'égalité devant la loi se transforma peu à peu en l'idée de nivellement.

" Lorsqu'on entendit proclamer pour la première fois que tous les hommes seraient égaux devant la loi, ce principe, qui semblait fait pour relever et soutenir les humbles et les faibles, fut amèrement calomnié par ceux précisément à qui il apportait consolation et secours. Comment ceux qui étaient mécontents de leur position, ceux qui souffraient, pouvaient-ils être satisfaits de cette égalité devant la loi? C'était une froide et stérile abstraction qui n'apportait aucun soulagement à leurs besoins...Ils avaient entendu que tous les hommes étaient naturellement égaux; c'est pourquoi ils ne concevaient pas l'égalité sociale autrement que dans la parité de condition avec ceux qui ne souffraient pas. Ils

ne demandèrent donc que l'égalité de fait ; ils la confondirent avec l'égalité de droit et la tinrent pour une seule et même chose" (1).

Déjà ces tendances égalitaires se font jour dès la Révolution Française. Chaumette s'écrie : "Nous avons détruit les nobles et les capets ; il nous reste encore une aristocratie à renverser, celle des riches". Tallien réclame "l'égalité pleine et entière" et il propose d'envoyer au fond des cachots les propriétaires qu'il appelle les voleurs publics ! (2)

Ces revendications étaient inévitables : elles découlaient de l'erreur fondamentale. Puisqu'on proclamait les hommes égaux, il fallait bien que cette égalité signifiât quelque chose ; or, en tant qu'égalié *devant la loi*, elle ne faisait que consacrer les inégalités existantes ; il ne restait plus qu'à la détourner de son sens primitif et revendiquer, non plus l'égalité en droit, mais égalité de droits effectifs, de force, de puissance, de condition.

(1) SORIA DE CRISPAN. *Philosophie du droit public.*

(2) DE LAVELEYE. *Le socialisme contemporain*, Introduction.

Chapitre XII.

Conséquences du dogme égalitaire

§ I. — *Déchaînement des ambitions individuelles.*

L'une des plus désastreuses conséquences de cette fausse conception de l'égalité, ce fut d'ouvrir la porte à toutes les ambitions, à tous les désirs. Le premier venu put aspirer à la richesse, aux jouissances matérielles, aux plus hautes destinées. Le père contemplant son enfant dans les langes caressa l'espoir d'en faire qui, un médecin, qui un avocat, un député... où s'arrêterait-il ? Pourquoi n'espérerait-il pas? "Tous les hommes sont égaux"; dès lors autant lui qu'un autre!

Chacun entendit faire grandement son chemin, dût-il corriger les écarts de l'aveugle destinée en recourant à tous les moyens. Ceux qui parvinrent ne furent pas toujours les plus méritants, mais souvent les plus adroits, ceux qui surent le mieux flatter les instincts de la multitude: les "faiseurs".

Ceux dont l'énergie faiblit ou dont la conscience ne put s'accommoder de certaines compromissions, exaspérés qu'ils étaient par cette soif de succès qui les dévorait et qu'ils cherchaient en vain à satisfaire, s'aigrirent, s'exaltèrent et vinrent grossir le nombre des incompris, des déclassés, de toute cette armée de malheureux, dont le cœur s'emplit démesurément de révolte désespérée et de haine contre la marâtre société.

Puisque, selon l'expression caractéristique des Américains, "un homme en vaut un autre", les masses élevèrent de plus en plus la prétention de prendre une part directe aux affaires publiques. " Quand on encourage chacun à se croire un juge compétent des questions sociales les plus difficiles, on ne saurait l'empêcher de se croire également propre aux emplois publics les plus importants ; et la brigue pour le pouvoir et les fonctions officielles descend constamment à un degré de plus en plus bas d'intelligence ". (1)

Suffrage universel, législation par le peuple, autant de revendications imbues de l'esprit égalitaire. De Laveleye se plaignait avec véhémence de ce *morbus democraticus*. "Notre siècle, s'écriait-il, qui prétend pratiquer le culte de la science, livre partout le pouvoir aux classes qui sont aux antipodes de la science et de la connaissance. Quelle étrange contradiction!" (2)

Privée de prestige et d'autorité, la capacité devint impuissante à guider la foule. Les médiocrités usèrent de leur influence pour proscrire l'idéal et rendre les caractères plus veules.

(1) *Aug. Comte et le positivisme*, page 75.

(2) *Le Pouvoir dans la démocratie*, Tome II, Livre IX, chapitre I, Le suffrage universel.

La France, écrivait Renan, "s'enfonce de plus en plus dans la vulgarité." Elle est "devenue profondément matérialiste ; les nobles soucis de la France d'autrefois, le patriotisme, l'enthousiasme du beau, l'amour de la gloire ont disparu... Un gouvernement à bon marché, peu imposant, peu gênant, un honnête désir de liberté, une grande soif d'égalité, une totale indifférence de la gloire du pays, la volonté arrêtée de ne faire aucun sacrifice à des intérêts non palpables, voilà ce qui me parut l'esprit du paysan de la partie de la France où le paysan est, comme on dit, le plus avancé" (1). Et cependant la France ne fut-elle pas la terre classique des grandes idées et des généreux enthousiasmes ?

§ II. — *L'absentéisme.*

Le dogme égalitaire n'a pas seulement favorisé le débordement des ambitions personnelles ; il a ressuscité, sous une forme nouvelle, l'absentéisme qui marqua le déclin de l'ancien régime. Au début, l'inégalité des castes se justifiait ; elle tirait son origine et sa raison d'être de l'inégalité même des mérites et des services rendus. Les clercs et les nobles, depuis un temps immémorial, s'étaient imposés au respect, à la considération des manants, par leur supériorité physique, morale et intellectuelle et par les services qu'ils leur rendaient grâce à leurs qualités supérieures. Au commencement du Moyen-Age, le clergé était encore un élément actif de civilisation ; il était le dépositaire des croyances consolatrices qui aident les hommes à supporter les misères de la vie ;

(1) *Réforme intellectuelle de la France.* Introduction et p. 23.

il conservait la tradition scientifique qui avait survécu aux invasions barbares ; il enseignait à bien défricher les terres incultes, à faire semailles et récoltes, à former et à entretenir les troupeaux ; à l'occasion, il savait aussi manier la hache et l'épée contre les bandes de maraudeurs, ou même les troupes ennemies. Aussi les privilèges du clerc, son pouvoir, ses richesses apparaissaient-ils tout naturellement comme la récompense de ses services, accordée par les *petits* au *grand*, par les *protégés* au *protecteur*. On sait comment cette situation se modifia dans la suite.

De même, la noblesse ne posséda point de toute éternité pouvoir, prestige, privilèges et richesse ; mais elle les mérita par son labeur, par son courage, son intelligence, sa prévoyance ; elle les reçut comme récompense des services passés, elle les conserva comme gage de services futurs. Aux jours les plus difficiles du Moyen-Age, des hommes quelconques, des inconnus, se distinguèrent entre leurs égaux et devinrent les premiers représentants de la noblesse : "Au X^{e} siècle, peu importe son extraction. Souvent c'est un comte carlovingien, un bénéficier du roi, le hardi propriétaire d'une des terres franches. Ici, c'est un évêque guerrier, un vaillant abbé, ailleurs un païen converti, un bandit devenu sédentaire, un aventurier qui a prospéré, un rude chasseur qui s'est nourri longtemps de sa chasse et de fruits sauvages. Les ancêtres de Robert le Fort sont inconnus et l'on contera plus tard que les Capétiens descendent d'un boucher de Paris. En tout cas, le noble alors c'est le brave, l'homme fort et expert aux armes, qui, à la tête d'une troupe, au lieu de s'enfuir et de payer rançon, présente sa poitrine, tient ferme et protège par l'épée un coin du

sol... Grâce à ces braves, le paysan est à l'abri ; on ne le tuera plus, on ne l'emmènera plus captif avec sa famille, par troupeaux, la fourche au cou. Il ose labourer, semer, espérer en sa récolte ; en cas de danger, il sait qu'il trouvera un asile pour lui, pour ses grains et pour ses bestiaux, dans l'enclos des palissades au pied de la forteresse" (1). Si le serf accepte l'autorité du seigneur, c'est qu'il obtient en retour sa protection et les avantages de la paix et de l'ordre. Un jour, vagabond chassé de ses foyers par l'envahisseur, réduit à la misère, errant sans espoir et sans gîte, il passa par une terre paisible et riche. Désirant partager le sort des paysans, à qui le pouvoir seigneurial assurait une paix bienfaisante, il dut bien s'adresser à celui-là même dont l'énergie procurait ces avantages ; il les obtint, mais à la condition de reconnaître l'autorité du maître, de lui promettre respect et obéissance, de s'acquitter sans murmure des corvées, tailles et autres charges attachées désormais à sa condition de serf.

Ainsi se perpétua dans la paix l'autorité que le noble avait acquise dans la guerre ; il s'en servit pour défendre la contrée contre des voisins hostiles, pour y faire régner l'ordre et la justice, pour la débarrasser des voleurs, des bêtes malfaisantes, pour y construire et y entretenir des routes, y creuser des canaux, jeter des ponts, dessécher des marais. Ainsi s'affermirent les privilèges de la noblesse acceptés tacitement d'abord par reconnaissance et intérêt.

Aussi longtemps que les nobles comprirent et rempli-

(1) TAINE. *Origines de la France contemporaine*, Tome I, pages 9 et 11.

rent les devoirs attachés à leurs privilèges, l'ancien régime subsista. Cet heureux état de choses prit fin avec la centralisation despotique qui s'introduisit en France dès Louis XIV. La toute-puissance royale et la centralisation administrative qui en dérive, l'organisation d'une cour somptueuse et brillante inoculèrent à l'ancien régime la maladie qui devait entraîner sa chute dans la plus douloureuse des révolutions ; cette maladie fut *l'absentéisme.*

Les derniers rois enlevèrent aux seigneurs leurs fonctions de justiciers et d'administrateurs, pour les confier à des agents royaux ; ils les attirèrent à la Cour pour mieux les asservir et ils réussirent à les transformer en courtisans soumis qu'il invitaient d'ailleurs à s'amuser beaucoup et à puiser largement au trésor public. La munificence royale ne les empêcha point de s'endetter. Pour se libérer, ils donnèrent leurs biens à ferme à leurs créanciers *qui en tirèrent le plus qu'ils purent.* Peu à peu, la noblesse se désintéressa du sort des manants. Ceux-ci, pressurés par les intendants, les régisseurs, les fermiers, qui ne voyaient en eux que des machines à produire, accablés par une centralisation administrative non seulement exagérée mais grossière et inintelligente, devaient payer, encore payer, toujours payer! Ruinés par les privilégiés qui vivaient et jouissaient de leur travail, ils rendaient au centuple à ces parasites des services qu'ils n'en recevaient plus depuis longtemps. Ils tombèrent dans un abrutissement de bêtes sauvages que la peur seule contenait encore. On sait la catastrophe de 1789. "Juste et fatal effet du privilège que l'on exploite à son profit au lieu de l'exercer au profit d'autrui. Qui dit Sire ou Seigneur dit "le protecteur qui nourrit, l'ancien qui conduit ; à ce titre et pour

cet emploi on ne peut lui donner trop, car il n'y a pas d'emploi plus difficile et plus haut. Mais il faut qu'il le remplisse ; sinon, au jour du danger, on le laisse là" (1).

Autrefois, on concevait qu'il existât des obligations à charge des grands vis-à-vis des petits. Ils étaient regardés comme des êtres supérieurs et occupaient une situation privilégiée. En considération des avantages dont ils jouissaient, des soins correspondants leur incombaient : ils devaient se préoccuper non seulement de leur propre bonheur, mais celui de leurs serfs. Ils avaient en quelque sorte charge d'âmes. Ils devaient accorder aide et assistance à leurs inférieurs, à qui la destinée avait assigné un sort plus précaire, plus misérable.

Avec le principe égalitaire, ce devoir social disparaît logiquement : tous les hommes étant considérés comme égaux et libres, il n'y a plus de raison pour que les uns se soucient du bonheur des autres. On a bien proclamé en même temps le principe de fraternité ; mais ce n'est guère qu'un souvenir platonique de l'enthousiasme des grandes journées, où l'on aimait à le voir figurer à côté de ces deux autres mots : *liberté, égalité.* En réalité, les individus se trouvent déliés de tout devoir de solidarité les uns vis-à-vis des autres : chacun n'a plus qu'à poursuivre égoïstement son propre bonheur, sans se préoccuper de ses semblables.

(1) TAINE, ouvrage cité, Livre I, chapitre IV, § VI, page 108. L'auteur fait remarquer en note que *lord* en vieux Saxon signifie "celui qui conduit" et que *seigneur*, en latin, du Moyen-Age signifie "l'ancien", le chef du troupeau.

Financiers, rentiers, chefs d'industrie, professeurs, savants, avocats, médecins, employés et fonctionnaires, artisans, hommes de peine et meurt-de-faim, autant de classes bien délimitées, occupant des degrés différents dans la hiérarchie sociale. Aucun lien moral ne les unit ; chacune n'a en vue que son intérêt propre. Le commerçant veut que l'Etat favorise le commerce ; l'industriel, l'industrie ; le capitaliste, le capital. Les intérêts de l'un se heurtant aux intérêts de l'autre, chacun prétend qu'on le favorise. Finalement, comme une solution s'impose, c'est le plus fort qui l'emporte ; les autres s'en tireront comme ils pourront : " ils n'avaient qu'à mieux profiter de leur liberté ", et la haine s'amasse parfois au fond des cœurs, éclatant de temps à autre en un attentat sauvage contre la société.

L'absentéisme, conséquence de la liberté égalitaire, telle est la cause principale de nos maux. Ceux qui marchent en tête ne comprennent pas toujours qu'ils contractent par le seul fait de leur situation privilégiée certaines obligations, qu'ils doivent se préoccuper du sort des malheureux qui les suivent, que leur devoir social est de leur tendre la main et de les aider ! Que voit-on, hélas ! trop souvent ? Des hommes dévorés d'ambition, ignorant la foule des misérables qui grouillent à leurs pieds. Ils n'ont d'yeux que pour ceux qui les précèdent : le succès de ces derniers enflamme leur convoitise ; et ils se ruent à la conquête de l'argent, des jouissances et des honneurs. Faut-il s'étonner alors si les ruines s'accumulent, si le nombre en augmente, des irrémédiablement voués à la misère, au crime, à la brutalité physique et morale ? Ne nous conduisons-nous pas trop souvent, non comme des êtres sociables, mais comme ces loups

farouches dont parlait Hobbes, méconnaissant notre devoir de solidarité?

Bref, le principe d'égalité devant la loi s'est corrompu parce qu'il était vague et mensonger ; en même temps il a corrompu le principe de la démocratie.

LIVRE TROISIÈME

PRINCIPES ESSENTIELS DU DROIT

Chapitre XIII.

Les hommes sont naturellement inégaux

L'homme n'est pas complétement libre. La "liberté réelle ou imparfaite" est toute relative, ainsi qu'on s'est efforcé de le démontrer. L'homme sain est plus libre que le malade ; celui qui possède l'usage de tous ses organes physiques est plus libre que celui qui ne peut disposer que de quelques-uns, tel l'aveugle ou le sourd-muet ; celui que ne dominent que des passions faibles ou peu nombreuses est plus libre que celui qui en subit beaucoup et de violentes ; celui qui a beaucoup d'énergie l'est davantage que celui qui en manque ; de même l'homme instruit est plus libre que l'ignorant.

Les hommes ne sont donc pas tous libres au même degré, parce que tous ne possèdent pas également les éléments actifs de la liberté ou ne sont pas soumis d'une égale manière aux influences qui peuvent la contrarier.

Entrons dans plus de détails. D'abord, tous les individus ne conforment pas également leur volonté au devoir. Les uns s'appliquent *d'eux-mêmes* avec beaucoup d'énergie à la réalisation de l'idéal et surmontent avec persévérance les obstacles qu'ils rencontrent. D'autres se laissent plus *volontiers* aller au découragement, retardant ainsi leur progression vers la liberté parfaite ou idéale (1). De sorte que, à un moment donné, les hommes sont inégaux à raison de ce qu'ils ont acquis ou de ce qu'ils ont négligé d'acquérir dans le passé.

Le *milieu physique* est une cause importante d'inégalité. Un climat tempéré favorise davantage notre développement qu'un climat excessif ; aussi les peuples les plus avancés en civilisation sont-ils précisément ceux qui habitent les régions tempérées. La configuration du sol influe aussi sur le caractère : l'homme des plaines est plus lent, plus lourd, plus tenace que le montagnard.

Il existe de même un milieu *moral* dont l'effet n'est pas moindre. — " Dis-moi qui tu hantes et je te dirai qui tu es !" —L'homme est très imitateur de sa nature. Tel qui aujourd'hui est un artisan actif, laborieux et sobre, risque fort de perdre demain ces qualités s'il vit dans une société de paresseux et d'ivrognes.

L'influence de *l'éducation* est immense et de tout temps, moralistes et législateurs en ont compris l'importance.

(1) V. plus haut le chap. I consacré à la liberté idéale.

On se rappelle cette anecdote devenue classique : Lycurgue, pour prouver à ses concitoyens l'importance de l'éducation, leur présenta en public deux jeunes chiens de même âge et de même race, mais qu'il avait élevés différemment ; mis en liberté, l'un se jeta sur une table couverte de mets savoureux, l'autre se lança à la poursuite d'un lièvre qu'on venait de lâcher.

On conçoit également que *l'instruction* différencie les hommes, car si l'éducation forme le cœur, l'instruction développe l'intelligence et dote l'esprit de connaissances toujours utiles.

L'*hérédité* transmet souvent à l'individu les vices ou les qualités de ses ancêtres. Tel, dont les aïeux bien constitués physiquement ont vécu d'une vie régulière, sera lui-même sain, bien portant et mieux préparé à la lutte. Si, au contraire, ses ascendants furent mal conformés, de complexion délicate, s'ils se sont adonnés aux plaisirs avec excès, il leur sera redevable d'un tempérament faible, vicieux, impropre au travail.

Les accidents, les maladies infligent souvent à l'homme des infirmités qui le réduisent à une condition peu enviable. Que dire enfin de ces mille circonstances passagères de la vie auxquelles nous ne pouvons nous soustraire et qui diminuent parfois notre liberté au point de la rendre tout à fait illusoire ?

Les individus apportent en naissant des facultés, des aspirations diverses. L'un est animé de sentiments généreux, d'aspirations nobles, de goûts élevés, délicats ; tandis que son frère, né dans le même milieu, est brutal, sceptique, insensible, vulgaire. Quelle inégalité va séparer bientôt ces deux êtres, l'un poursuivant de toute son énergie un idéal élevé qui l'éclaire et l'autre, errant à

l'aventure, par des chemins détournés, s'attardant à des préoccupations mesquines, sinon criminelles? L'homme naît intelligent ou borné dans ses moyens. Intelligent, il aura de tout une compréhension relativement rapide, nette, complète ; rarement il fera fausse route. Energique, il hésitera moins à faire ce qu'il doit, il perdra moins de temps, profitera mieux des courts instants de la vie.

Il existe donc entre les hommes des inégalités profondes, non point superficielles et passagères, mais essentielles et durables. Ni l'éducation, ni l'instruction, ni la volonté n'effaceront jamais dans le cours d'une vie aussi brève que la nôtre l'abîme qui sépare l'idiot de l'intelligent, le criminel-né de l'honnête citoyen, le Lapon de l'Européen central, le Congolais du Belge.

Ces inégalités résultent non seulement des circonstances *voulues*, mais aussi des lois fatales de la nature physique, du hasard des évènements ainsi que des qualités que l'individu apporte en naissant et qui font partie de sa constitution même, de sa personnalité. Si, dans une certaine mesure, les institutions peuvent les atténuer, elles ne peuvent néanmoins les supprimer radicalement ni en un jour, ni dans l'espace d'une ou de plusieurs générations. Le législateur ne peut donc s'en désintéresser pour autant qu'il veuille tenir compte des faits et ne pas commettre des fautes grosses de conséquences funestes.

Chapitre XIV.

Indépendance individuelle, droits et sanction.

Considérant l'homme en lui-même, nous avons vu qu'il avait des droits attachés à sa personne. Mais faut-il se contenter de cette affirmation? Il paraîtra au moins superflu, sinon ironique, d'admettre que l'individu est inviolable, si l'on ne met pas en même temps à sa portée les moyens indispensables à l'exercice de ses droits, afin qu'il puisse réaliser vis-à-vis des autres sa liberté. Si au droit l'on n'associe point la force, on n'aboutit qu'à une affirmation purement platonique de l'indépendance individuelle, incapable de produire aucun effet dans la vie active, d'exercer la moindre influence sur notre condition sociale.

"La justice sans la force, écrivait Pascal, est impuissante, la force sans la justice est tyrannique. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force, et pour cela,

faire que ce qui est juste soit fort et que ce qui est fort soit juste."

Guizot disait de même: "Les libertés ne sont rien si elles ne sont pas des droits, et les droits eux-mêmes ne sont rien si elles ne sont pas des *garanties*."

Bref, la liberté individuelle implique d'une part le droit de poser certains actes et d'autre part, le droit d'empêcher ceux d'autrui qui pourraient y porter atteinte. Ce droit ne sera pas *effectif* si l'on n'y joint pas le pouvoir, la force nécessaire pour passer à l'acte.

Cette force, sanction du droit, peut se trouver à la disposition de l'individu titulaire du droit, par exemple dans le cas de légitime défense. C'est le procédé le plus simple et le plus efficace de rendre le droit effectif. Pour que cette sanction soit suffisante, il faut que la force qui la constitue soit assez grande pour pouvoir défendre le droit; mais elle ne doit pas non plus être excessive; sinon l'individu pourrait en abuser pour léser le droit d'autrui; la force sera donc proportionnelle au droit. La sanction peut aussi se trouver non pas au pouvoir de l'intéressé, mais à la disposition d'autres individus qui, en cas de violation du droit, employeront cette force au service de la personne lésée. C'est ainsi que les pouvoirs judiciaire et exécutif accordent leur protection à ceux dont on viole les droits.

En quoi peut consister la force, sanction du droit?

Elle nous apparaît tout d'abord sous la forme physique et brutale. S'il s'agit de sanction personnelle, c'est l'épée du militaire, la canne du bourgeois, les poings et les pieds du rustre. S'il s'agit de sanction sociale, c'est la contrainte par corps, la peine infligée par le juge.

Mais il existe encore bien d'autres moyens d'action

qui, mis au service de l'individu, constituent de véritables forces dont il a de tout temps usé et abusé : la richesse, la situation sociale, l'autorité dérivant de certaines fonctions, le prestige résultant soit de services rendus, soit de l'intrigue, soit de qualités médiocres propres à éblouir les esprits simples.

Si, grâce à la richesse, l'homme peut rendre de grands services à ses semblables par la création d'institutions utiles, par la bienfaisance, ne peut-il pas aussi acheter les consciences dans un intérêt égoïste, fausser l'opinion publique, se procurer l'impunité, les honneurs, les places, le " pouvoir social " ; ne peut-il donner l'exemple funeste de tous les vices qu'engendre l'oisiveté, ne peut-il pousser au mal, provoquer au crime et au désespoir en insultant par un luxe exagéré à la misère des pauvres ? La richesse est en réalité une véritable force. " Les pécunes sont le nerf de la guerre ", écrivait malicieusement Rabelais, appliquant à un cas particulier cette opinion générale que, par l'argent, on *peut* tout et que, sans lui, on ne *peut* rien.

La condition sociale crée une telle différence de moyens d'action entre les individus que, dans certains cas, elle met les uns à la discrétion des autres. Le patron et l'ouvrier jouissent-ils tous deux d'une liberté également effective ? Non, et ce n'est pas toujours sans raison que certains auteurs ont caractérisé la liberté du salarié en l'appelant la liberté de mourir de faim. Voyez ces innombrables chômeurs qui errent par les rues aux moments de crise, cherchant vainement un emploi. Sans doute ils possèdent le droit de travailler, mais ils n'ont pas le droit au travail. Logique distinction, mais combien peu "égalitaire" ! Et que devient alors la *liberté* in-

dividuelle? Que signifie le *libre* contrat de salaire? — Le droit du patron est assuré par la force de sa richesse et de son influence. Le droit du salarié qui n'a pas cette force reste purement théorique, il n'est pas *effectif*, en réalité il *n'est* pas.

Le pauvre a, semble-t-il, le droit d'entretenir et d'élever sa famille. Bien plus, la société lui en impose l'obligation; mais lui en assure-t-elle toujours le moyen dans la mesure où elle le pourrait? Sans doute, les classes inférieures sont souvent imprévoyantes et prolifiques à l'excès; mais encore, les détenteurs de capitaux se préoccupent-ils assez de mettre à la disposition des ouvriers capables et honnêtes les instruments de travail dont ceux-ci ne peuvent se passer pour vivre et entretenir leur famille?

Grâce à sa "force", le patron peut congédier l'ouvrier dont les opinions politiques ou économiques l'offusquent. Telle administration enlève du même coup à ses subordonnés la liberté d'opinion, la liberté d'association, la liberté de la presse: parce que, des deux parties en présence, l'une a la force, l'autre ne l'a point.

Il faut reconnaître cependant que les législateurs des principaux pays civilisés, entrant dans une voie nouvelle, se préoccupent davantage aujourd'hui de rendre plus effectifs les droits des salariés, qu'ils interviennent de plus en plus pour imposer aux chefs d'industrie des devoirs en rapport avec leur puissance et leur influence sociale et que les patrons eux-mêmes se départissent de plus en plus de cet individualisme sans frein qu'ils pratiquaient autrefois. Une conception nouvelle du droit social pénètre ainsi peu à peu les jeunes générations.

On pourrait allonger indéfiniment la liste des forces,

moyens d'action que possèdent les hommes les uns sur les autres. Et comme la sanction d'un droit réside dans la force, peut-on rester tout à fait indifférent à la combinaison de celle-ci avec le droit?

On a vu qu'un droit ne peut devenir effectif sans une force qui le garantisse. Nous précisons en disant : il faut une force proportionnelle à ce droit. En effet : si cette force est plus grande, elle constituera un abus ; l'individu possédera une force excédant son droit ; cet excédent ne se trouvant plus au service du droit sera illégitime. Au contraire, si la force est moindre, elle sera incapable de garantir le droit, qui alors ne sera plus effectif. Il faut donc que la force, sanction du droit, ne soit ni trop grande ni trop petite ; il la faut assez puissante pour assurer au droit une garantie suffisante, et assez limitée pour qu'on ne puisse outrepasser son droit, c'est-à-dire que la force doit être proportionnée au droit de chacun.

C'est en combinant ainsi la force et la liberté qu'on parviendra graduellement à réaliser l'indépendance individuelle dans les limites qui lui conviennent.

Chapitre XV.

Inégalité des droits effectifs.

L'*indépendance individuelle* se résout donc en un certain nombre de *droits effectifs*. Comment se limiteront ces droits entre les hommes ; ceux-ci auront-ils tous les mêmes droits ? Si tous étaient égaux en capacité (liberté réelle ou imparfaite) (1), on répondrait volontiers par une affirmation. Mais comme ils ne le sont pas, nous avons une excellente raison pour ne pas le faire. Alors, admettrons-nous l'inégalité des droits, leur proportionnalité à la capacité ? — Pourquoi pas ? N'est-il pas évident que le plus capable sera plus apte à user d'une plus grande somme de droits que le moins capable, qu'il y a moins de chance qu'il en use pour porter atteinte au droit d'autrui, tandis qu'il est à prévoir que l'incapable,

(1) V. le chap. II consacré à la liberté réelle ou imparfaite.

dépositaire d'un pouvoir excessif, s'en servira mal et exercera sur la vie sociale une influence néfaste?

Sinon, il faudrait se résigner à l'application du principe égalitaire, supposer chez tous une capacité moyenne plus ou moins arbitraire. Mais si cette moyenne peut s'adapter à un certain nombre d'individus, elle ne répond nullement à la réalité dans la plupart des cas :

Ceux dont la capacité est inférieure à cette moyenne possèdent des droits dont ils font souvent un mauvais usage non seulement à leur préjudice, mais au préjudice de la société ; ils font d'autant plus de mal qu'ils se trouvent à un degré plus bas de l'échelle, depuis les vagabonds et voleurs professionnels jusqu'aux médiocrités puissantes.

Au contraire, ceux dont la capacité dépasse cette moyenne en sont réduits à l'impuissance faute de moyens d'action en rapport avec les services qu'ils pourraient rendre. Trop scrupuleux, trop honnêtes, leur place est usurpée par les faiseurs ; hommes politiques, ils sont tenus à l'écart par les politiciens ; publicistes, on ne les écoute point parce qu'ils disent vrai, dépassés qu'ils sont par d'autres plus complaisants ; industriels ou commerçants, ils pèchent par trop d'intégrité, la concurrence malhonnête leur coupe l'herbe sous le pied ; poètes et artistes, ils meurent de faim, éclipsés par ceux qui achètent la renommée.

Voilà tout ce que peut donner le principe égalitaire.

L'Allemagne doit certainement en grande partie sa prospérité à son merveilleux esprit d'organisation hiérarchique : elle sait tirer parti de toutes les capacités en leur accordant une liberté et une influence en rapport

avec leur importance. Existe-t-il par exemple une autre nation civilisée où les savants jouissent d'une indépendance et d'un prestige aussi grands? Souvent, dans les pays où a passé le niveau égalitaire, le peuple se débat dans le désordre d'une démagogie anarchique, tandis que l'élite, sans emploi, se désintéresse des affaires publiques, se résignant presque à placer son espoir dans l'avènement d'un despotisme éclairé!

C'est là une face de la question sociale. Il en est une autre. Non seulement il faut reconnaître l'improductivité sociale du dogme égalitaire, mais il est triste de constater qu'il a fait disparaître cette belle maxime de l'aristocratie disparue "noblesse oblige", et qui résumait si bien les devoirs, aujourd'hui trop oubliés, qui incombent à toute supériorité de fortune, de talent ou de caractère. La Révolution Française eut raison de supprimer l'inégalité qui ne provient que de la naissance, elle eut tort de méconnaître l'inégalité résultant de la capacité, car ainsi elle supprima l'idée des obligations qui incombent de ce chef aux privilégiés.

Voyons maintenant en quoi peuvent bien consister ces obligations.

Chapitre XVI.

La solidarité et les principes de justice qui doivent présider à la réciprocité des services.

L'homme se conçoit difficilement comme vivant seul. Les représentants de l'espèce humaine sont nombreux, comparativement à l'espace dans lequel ils se meuvent. A cause des conditions mêmes de leur existence, ils ne peuvent manifester au dehors leur activité sans entrer en contact les uns avec les autres et sans que des rapports s'établissent entre eux. N'y aurait-il que l'association naturelle de la famille, il faudrait encore se poser la question de l'organisation des rapports entre individus qui chacun cherchent à réaliser leur idéal propre. La satisfaction de ce besoin suprême, le devoir, suppose la satisfaction d'une infinité de besoins secondaires, nourriture, vêtement, habitation, protection contre les éléments, les animaux et les hommes, instruction, éduca-

tion, développement matériel, intellectuel, moral et artistique. Autant de besoins auxquels l'homme ne saurait subvenir s'il était réduit à ses seuls moyens et qui nécessitent entre les individus des services réciproques, l'assistance mutuelle, le sacrifice plus ou moins grand de l'individu à l'individu.

Toujours les hommes ont eu des rapports entre eux ; ils ne pourraient agir autrement. *Séparément*, ils sont incapables de réaliser leur idéal, ce sont des êtres essentiellement sociaux, *solidaires* les uns des autres.

La solidarité apparaît dans la réciprocité des services. Comment se "distribueront-ils", à quelle somme de services chacun aura-t-il droit ; quelle somme chacun devra-t-il rendre aux autres? Si tous les hommes étaient égaux, l'égalité logiquement devrait en régler la production et la répartition. Mais, puisqu'il n'en est pas ainsi, que décider?

Prenons un exemple, considérons la plus simple des sociétés humaines, la famille, et, pour fixer les idées, une famille de paysans. Quel échange complexe de services variés! Le père dirige l'administration de la ferme, il va aux champs, s'adonne aux plus durs labeurs ; son travail subvient à tous les besoins du ménage ; lui seul "fait venir l'eau au moulin". La femme reste au logis, soigne l'intérieur, administre le détail de la nourriture et du vêtement de tous, élève, éduque les enfants en bas âge. Le fils adolescent prend sa part de la peine commune : il s'en va garder les bestiaux au pâturage, ou assiste l'un ou l'autre membre de la famille, selon ses forces et son expérience. Si l'un d'eux, tombant malade, devient impropre au travail, on n'exige plus de lui au-

cun travail, pas plus que de la part des enfants. Il n'existe donc entre les services rendus par les membres de cette famille de paysans aucun rapport d'égalité ; quel principe peut bien en gouverner la répartition ? — Celui de l'inégalité même des capacités (libertés réelles ou imparfaites) : les services rendus par chacun sont en proportion de la capacité.

Mais si chacun s'acquitte de certaines obligations, il reçoit aussi des services plus ou moins importants. Au malade, des soins incessants, une nourriture, des remèdes appropriés à son état et souvent très dispendieux. Les enfants usent avec l'entrain et l'étourderie de leur jeune âge les vêtements dont la mère doit sans cesse réparer le désastre ; ils cassent, ils brisent un peu partout, au hasard de leur humeur turbulente ; enfin leur instruction, leur éducation grèvent lourdement le budget du ménage. Quant aux "grands", ils dépensent avec économie et prévoyance le strict nécessaire. Quelle règle préside donc à la répartition des services reçus ? — Ce n'est pas le principe de l'égalité, ni de la proportionnalité aux services rendus, car le père, qui en fournit le plus, est souvent celui qui précisément en reçoit le moins, tandis que les enfants dépensent sans produire La vérité est que chaque membre de la famille reçoit des services *selon ses besoins*.

Quant à l'autorité, au prestige, à l'indépendance, c'est-à-dire les droits effectifs de chacun, ils se répartissent proportionnellement à la capacité : le père a l'autorité suprême ; la direction n'est pas seulement une charge pour lui, c'est aussi un *droit*. La femme possède moins de droits que lui ; mais elle en a plus que les enfants qui lui obéissent après le père ; de même, la sœur aînée par

rapport aux tout petits qu'elle surveille. Les droits de chacun sont donc en rapport avec la capacité, le mérite.

Nous venons de voir réalisés naturellement dans la famille ces trois principes résultant des inégalités entre individus :

Exiger de chacun des services selon sa capacité.

Accorder à chacun des droits effectifs selon sa capacité.

Rendre à chacun des services selon ses besoins.

Pouvons-nous dès maintenant, sans autre preuve et sans restriction, les transporter dans l'organisation des rapports sociaux, comme fondement du droit positif? De sérieuses objections se présentent à l'esprit : a) Vos principes relèvent de la justice *distributive*, puisque, au lieu de considérer les rapports sociaux, abstraction faite des hommes, vous tenez compte des hommes eux-mêmes et des différences qui peuvent exister entre eux ; le droit n'en a que faire, il n'atteint que la justice commutative.

b) Vous ne pouvez conclure par analogie de la famille à la société ; car les rapports familiaux sont organisés non seulement par des règles de droit, mais surtout par des préceptes de pure morale ; ce que vous croyez y reconnaître comme règle juridique peut bien n'être que précepte de charité. Pourquoi n'exigeriez-vous pas aussi entre les hommes le dévoûment, l'amour qui unissent les membres de la famille?

c) A propos du second principe (à chacun des droits effectifs selon sa capacité), surgit ce problème : Dans le cas où un individu capable ne rend pas à la société les services qu'il devrait rendre, peut-on considérer comme justes les droits effectifs supérieurs dont il jouit à raison de sa capacité?

d)Le 3e principe (à chacun des services suivant ses besoins) mérite tous les reproches qu'on lui a faits déjà depuis que les communistes l'ont défendu. Il aurait pour conséquence d'encourager la paresse, puisque vous ne tenez aucun compte du travail et du mérite.

Passons en revue ces objections et voyons s'il ne convient pas d'apporter quelques restrictions à nos principes.

Chapitre XVII.

Justice distributive et justice commutative

Aristote établit le premier une distinction entre la justice distributive et la justice commutative. Mais il n'approfondit pas suffisamment sa pensée. S'il s'était moins facilement contenté de la symétrie des phrases et s'il avait mieux pesé ses idées, il aurait conclu, non pas à l'existence de *deux* justices différentes, mais à leur exclusion réciproque, il aurait reconnu que, s'il y avait une justice commutative, il ne pouvait exister de justice distributive et inversement ; en fin de compte, il aurait affirmé l'existence de la *justice* distributive et de *l'injustice* commutative.

Fouillée énonce et critique ainsi, dans son histoire de la philosophie, la distinction faite par Aristote : "Les rapports de justice entre les hommes peuvent être de deux sortes : tantôt il s'agit d'échange, tantôt de distri-

bution. Dans un contrat de vente, par exemple, il y a échange d'une valeur contre une autre. Quelle est alors la règle de la justice? C'est que les valeurs échangées soient égales. Il n'y a ici aucune considération de personne, de rang, de mérite, de caractère: on laisse de côté les personnes pour ne s'occuper que des choses, et les choses échangées doivent être équivalentes. C'est là ce qu'Aristote appelle la justice *d'échange* ou justice *commutative (commutare* échanger)".

Arrêtons-nous un instant et examinons:

" *Dans un échange, dans une vente, par exemple, la règle de justice est que les valeurs échangées soient égales.* " — Est-ce bien vrai, sur quoi vous fondez-vous pour l'affirmer? (Nous le verrons tout à l'heure.) Pourquoi ne dirions-nous pas au contraire que c'est là l'injustice et que les valeurs échangées doivent être proportionnelles à la richesse ou aux besoins des parties contractantes? — Quelle hérésie! — Une hérésie, soit, mais rien de plus, car le seul reproche qu'on puisse nous adresser, c'est de ne pas nous conformer aux idées reçues. Et encore l'opinion vulgaire n'est-elle pas toujours contre nous; ainsi le médecin, l'avocat échangeant leur science ou leur travail contre de l'argent tiennent parfaitement compte, dans la fixation du prix, de la condition de leurs co-échangistes, leurs clients. Cependant personne ne les taxe pour cela d'injustice; au contraire, on trouverait mauvais qu'ils agissent autrement, c'est à dire en se conformant à la soi-disant justice commutative.

Continuons: *"il n'y a ici aucune considération de personne, de rang, de mérite, de caractère: on laisse de côté les personnes pour ne s'occuper que des choses, et les*

choses échangées doivent être équivalentes." — Elle est assez plaisante cette façon de parler de justice en ne tenant aucun compte des personnes ! Conçoit-on un échange sans contractants ; conçoit-on un transfert de propriété sans propriétaire ; conçoit-on qu'on ne tienne aucun compte des personnes, alors qu'elles sont les premières, les seules intéressées à savoir si le contrat est juste ou non? Ce qui vaut mieux encore qu'un échange juste de choses qui n'appartiennent à personne et qui ne soit fait par personne et qui n'intéresse personne, c'est la conclusion : " les choses échangées doivent être équivalentes." Pourquoi, *si l'on ne tient pas compte des personnes?* Ici apparaît clairement l'illusion dont sont victimes les partisans de la justice commutative. Ils disent que celle-ci consiste à ne pas tenir compte des personnes. Ils en tiennent compte au contraire, car s'ils affirment que les valeurs échangées doivent être égales, c'est qu'ils ne peuvent se soustraire à la fausse idée de *l'égalité des hommes.* Cela devient évident lorsqu'on voit comment Fouillée justifie ses préférences pour la justice commutative : " la vraie justice n'est fondée ni sur l'égalité matérielle des choses ni sur la proportionnalité du mérite intellectuel ou moral des personnes, mais sur *l'égalité des libertés qui constitue le droit.* Il y a justice dans un contrat si ma liberté est égale à la vôtre... l'échange est juste si j'accepte avec pleine liberté ce que vous m'offrez avec pleine liberté. " Ne nous arrêtons pas à ce terme de "liberté" répété plusieurs fois dans ce passage dans des sens différents. Constatons seulement que c'est sur l'égalité qu'on fonde la justice commutative. Nous tenions à remonter à ce point de départ qui, étant contraire à la réalité et par conséquent erroné, entraîne la condamnation de ses conséquences.

Examinons maintenant ce qu'Aristote entend par "justice distributive":

" Lorsqu'il s'agit non plus d'échanger, mais de distribuer des biens entre des personnes selon leurs mérites, la règle n'est plus la même. Il y a alors quatre termes à considérer, les deux choses et les deux personnes. La justice, en ce cas, veut que la première part soit au mérite de la première personne comme la seconde est au mérite de la seconde personne: en d'autres termes, la justice consiste ici dans une proportion ou dans un milieu géométrique. Les parts ne sont plus absolument égales, mais proportionnellement égales ,et on rétablit ainsi, par l'inégalité même, l'égalité que la justice réclame."

La justice distributive consiste donc à régler les rapports entre les hommes en tenant compte des inégalités qui existent entre eux. Si de plus nous les réglons de la façon la plus favorable à la réalisation de *l'idéale égalité dans la liberté complète*, nous aurons réuni tous les éléments de la vérité, nous aurons trouvé le fondement inébranlable du droit. L'inégalité est dans le présent comme dans le passé; l'égalité est dans l'avenir qui doit être; il faut donc, pour atteindre cette *égalité idéale*, adapter le droit *à l'inégalité présente.*

Chapitre XVIII.

Du reproche d'empiéter sur le domaine de la morale

Quelle est la limite entre la morale et le droit, et, tout d'abord, qu'est-ce que la morale, quel est son domaine? Nous avons vu que l'homme n'avait pas seulement l'idée de ce qui est, a été ou sera, mais qu'il possède aussi l'idée de ce qui devrait ou aurait dû être ; il a l'idée du devoir qui le pousse à conformer ses actions à un certain idéal. La science du devoir, de l'idéal, telle est la science morale. Elle étudie la nature, l'origine, l'importance,les applications pratiques du devoir. Quant à nous, nous nous contentons de reconnaître l'existence de la morale ou plutôt l'existence en nous d'un certain idéal, vérité d'expérience interne. Au droit — qui de l'avis de tous ne peut jamais contredire la morale — revient la tâche d'organiser et de réglementer les rapports entre les hommes de telle façon que chacun puisse poursuivre

la réalisation de son idéal tout en permettant à autrui d'agir de même.

Empiéter sur la morale, ce serait, non point tenir compte de celle-ci, mais consacrer en droit des préceptes trop spéciaux pour recevoir l'adhésion de la plupart des esprits éclairés, ou dont l'observation n'intéresserait pas directement la conservation et le progrès de la société. Ce serait par exemple introduire dans le droit des préceptes qui n'auraient d'autre fondement qu'un sentiment vague ou une révélation divine.

Or, en admettant la solidarité entre les hommes, introduisons-nous dans le droit un élément de cette nature? — Nullement! Ce n'est pas au nom de la charité, de l'amour, que nous reconnaissons le principe de solidarité. Nous ne disons pas non plus avec les théologiens: tous nous devons nous conduire en frères parce que nous sommes tous frères en Jésus-Christ, ou bien: nous sommes tous solidaires les uns des autres, car Dieu nous impose comme précepte moral, l'amour du prochain. Non, ce n'est pas comme devoir de charité religieuse que nous affirmons la solidarité humaine, mais bien comme conséquence d'un *fait* général d'observation (1).

Bref, l'homme seul ne se conçoit pas; il ne pourrait se

(1) Des recherches ultérieures nous ont conduit à étudier de plus près la solidarité, dont tout le monde parle dans les sens les plus différents. Voir notre *Spécialisation et ses conséquences*, où l'on s'est surtout préoccupé de la solidarité de fait, se proposant de montrer ailleurs avec plus de détails comment celle-ci entraîne à sa suite la solidarité envisagée comme précepte de morale et de droit.

suffire à lui-même et le pourrait-il un instant, il perdrait beaucoup à vouloir le faire. Il ne peut se passer, pour subvenir à ses besoins et se développer, du secours des autres. Nécessité imposée par la vie sociale, la solidarité entraîne donc en matière de morale et de droit des conséquences dont il importait de tenir compte, et si, d'autre part, nous nous fondons aussi sur les inégalités naturelles qui différencient incontestablement les hommes, ce n'est point là, certes, abandonner le terrain des vérités positives.

Chapitre XIX.

Inégalité légitime des droits effectifs.

Ayant admis la proportionnalité des droits effectifs aux capacités, nous nous étions posé cette objection : que décider en présence d'un individu ayant une certaine capacité, jouissant de droits proportionnés à cette capacité, mais ne *rendant pas des services proportionnés?* Conviendra-t-il néanmoins de lui conserver des droits aussi étendus, ou bien ne faudra-t-il pas plutôt les restreindre pour les abaisser au niveau des services qu'il rend? — Evidemment, car ce fait que les services rendus restent en-dessous des droits octroyés à l'individu, prouve que celui-ci a été estimé au-delà de sa véritable valeur ; par conséquent, il faut réduire ses droits et les mettre en harmonie avec les services qu'il rend, indice certain de sa capacité, de son mérite. L'objection que nous venons de résoudre n'entame en rien le prin-

cipe de la proportionnalité des droits effectifs à la capacité. Elle se rapporte en réalité, non pas à la théorie, aux principes, mais à l'application, aux faits. Elle prouve seulement qu'on peut se tromper dans l'appréciation des capacités et que c'est à l'œuvre, aux services rendus, qu'on reconnaît le mieux le mérite. S'il est vrai de dire que les droits effectifs doivent être en rapport avec la *capacité*, il est également vrai d'affirmer qu'ils doivent être proportionnés aux *services rendus*

Chapitre XX.

Services reçus proportionnés à l'incapacité non imputable

De même que les membres de la société doivent rendre inégalement des services selon leur capacité, de même ils doivent en recevoir selon la maxime : "à chacun selon ses besoins légitimes." Remarquons qu'ici nous n'envisageons pas ce principe au point de vue de la science politique et que, par conséquent, nous n'avons pas à nous préoccuper des difficultés que peut soulever sa réalisation pratique. Mais reconnaissant son existence en droit (et non seulement en morale pure), nous disons simplement que la politique ne peut s'en désintéresser. Enfin, il importe de faire une restriction capitale : les communistes prétendent qu'il faut donner à chacun selon ses besoins, quels qu'ils soient, quelle qu'en soit la cause et, de plus, ils exigent la réalisation

immédiate ou très prochaine de ce principe. Nous nous écartons d'eux en ce que nous distinguons entre les besoins et en ce que nous ne réclamons pas l'application précipitée d'un système politique complet *ne varietur*.

Nous n'admettons comme *légitimes* que les besoins dérivant de l'incapacité ; entre deux individus inégalement libres, se trouvant à des degrés différents de leur ascension vers l'idéale liberté, nous pensons que celui qui occupe un degré inférieur a droit à plus de services que celui qui le précède. Des deux, c'est celui qui certainement en a le plus besoin ; on ne peut lui faire un reproche si, par sa naissance, son éducation, les circonstances de sa vie — tous faits indépendants de sa volonté — il se trouve être moins capable que l'autre. Les besoins attachés à son incapacité ne provenant pas de sa mauvaise volonté, il n'en est pas responsable ; ses besoins sont *légitimes*. Supposons maintenant un individu qui apporta en naissant des facultés supérieures, reçut une excellente éducation, une solide instruction et occupe une situation sociale avantageuse. Supposons que cet individu, au lieu d'employer les moyens nombreux dérivant de sa position à l'accomplissement de ses devoirs sociaux, applique au contraire ses forces physiques et morales, l'influence résultant de sa position, à la satisfaction de tous ses désirs, que, étouffant ce cri de sa conscience : Pense aux autres, noblesse oblige, pense à toi-même, respecte-toi ! il s'arrache de parti pris ou par lâcheté aux sollicitations de l'idéal, qu'il s'avilisse dans sa chair, dans ses facultés, pour ne s'arrêter qu'aux bas-fonds de la société, misérable, déchu, — pourra-t-on encore considérer comme légitimes les besoins résultant de sa basse condition ? On répon-

dra peut-être, oui, en se plaçant à un point de vue purement moral, invoquant le devoir de charité, ou au point de vue politique, au nom de l'intérêt social ; mais au nom de la justice, nous répondons sans hésiter : Non, vos besoins sont illégitimes, votre misérable condition n'augmente point vos droits aux services de la société parce que vous en êtes seul responsable. On ne peut, sans violer le droit, détourner une somme de services pour la satisfaction de besoins *illégitimes* dans votre chef, au préjudice de la satisfaction des besoins *légitimes* des autres.

Les services sociaux doivent donc se répartir proportionnellement aux besoins légitimes, à ceux qui dérivent de l'incapacité non imputable.

Chapitre XXI.

Le principe précédent combiné avec l'idéale égalité.

Partant de l'inégalité réelle des hommes, nous avons admis leur idéale égalité dans l'avenir. Tous les hommes tendant vers la liberté parfaite, ils tendent aussi vers l'égalité, car on ne peut concevoir de degrés dans la perfection. L'égalité se présente donc comme un idéal à atteindre. Or, puisque les hommes sont échelonnés a des points différents sur le chemin de l'idéal, ne paraît-il pas que l'égalité les réunira dans un laps de temps plus court si les premiers, tout en avançant vers le but mystérieux, viennent en même temps au secours de ceux qui les suivent pour hâter leur marche, les aider à vaincre les obstacles nombreux dont la route est semée? En même temps cette assistance sera pour ceux-mêmes qui l'accordent une source d'amélioration, de per-

fectionnement, de progrès personnel. Quelle tâche plus noble, quel exercice plus salutaire pour la volonté, quelle *rectification* plus efficace de la liberté peut-on concevoir, que cette grande et utile fonction sociale qui consiste à aider son semblable plus faible, à élever vers soi ceux qui, à vos pieds, cherchent et tâtonnent péniblement dans l'ombre! L'égalité idéale ne se réalise point en abaissant ceux qui sont en haut, mais en élevant ceux qui sont en bas. Pour qu'il en soit ainsi, il faut bien concourir à la satisfaction des besoins légitimes des incapables, de façon à suppléer à leur incapacité, à les rendre meilleurs et plus aptes à satisfaire un jour le besoin suprême : la réalisation de l'idéal.

Répartir les services sociaux proportionnellement à l'incapacité concourt ainsi à perfectionner à la fois ceux qui les reçoivent et ceux qui les donnent, accélérant la marche des uns et des autres vers l'égalité dans la liberté complète.

Chapitre XXII.

Résumé des principes.

Nous avons essayé d'établir les principes juridiques qui devraient régir les rapports sociaux.

De la liberté réelle imparfaite des hommes et de leur tendance vers la liberté parfaite ou idéale découle :

a) Le principe de l'indépendance individuelle.

De l'inégalité réelle des hommes et de leur tendance vers l'idéale égalité résultent les principes suivants :

b) Exiger de chacun des services selon sa capacité.

c) Accorder à chacun des droits effectifs selon les services rendus ou à rendre, c'est-à-dire selon la capacité et le mérite.

d) A chacun des services selon ses besoins légitimes.

LIVRE QUATRIÈME

QUELQUES APPLICATIONS THÉORIQUES

Chapitre XXIII.

Droit public

§ I. — *L'État social implique une entente entre les hommes.*

Supposons que les hommes ne s'entendent pas pour admettre l'organisation sociale et que la plupart, au contraire, n'en veuillent supporter aucune ; dans ces conditions, on se demande en vain quelle cause pourrait encore en assurer l'existence. D'ailleurs, ce n'est là qu'une hypothèse toute gratuite, irréalisable en fait. L'homme *seul* ne se conçoit pas comme possible, sinon exceptionnellement et temporairement, à la manière de Robinson dans son île déserte. Tout être humain suppose des an-

êtres, des parents, une famille, des rapports entre les membres de cette famille, c'est-à-dire une société, aussi simple, aussi rudimentaire soit-elle. Enfin, l'expérience démontre le caractère inéluctable de la vie sociale : que l'on considère les tribus primitives des temps préhistoriques ou les peuplades contemporaines des régions sauvages d'Afrique ou de Patagonie, partout et toujours nous rencontrons des hommes vivant en société, ayant entre eux certains rapports réglés par des lois ou des traditions parfois grossières et barbares il est vrai, mais qui ne nécessitent pas moins un certain accord entre les individus, une certaine communion d'idées ou de préjugés, une certaine convention expresse ou seulement tacite. Toute société suppose une organisation selon des principes admis ; elle implique un concours de volontés sur un même objet ; c'est en ce sens qu'on peut dire avec raison que la société repose sur un *contrat*, ou si l'on préfère, sur un *quasi-contrat*.

§ 2. — *D'une prétendue erreur de Rousseau* (1).

On reproche à tort à Rousseau d'avoir reconnu comme fondement de la société le pacte social. On objecte : l'état de nature précédant ce pacte n'a jamais existé ;

(1) On lui fait aussi ce reproche injuste ou tout au moins fort exagéré de vouloir, sans tenir compte des circonstances (mœurs, croyances, etc.), appliquer à un peuple une législation inventée de toutes pièces. — Si, avec raison, Rousseau emploie la méthode *a priori* pour la recherche des grands principes rationnels, il veut au contraire que, dans l'application et le détail, on

en aucun pays, en aucun temps, nous ne constatons qu'un peuple soit passé par une convention de l'état de nature à l'état de société ; si ce pacte existait quelque part, il pourrait tout au plus engager les parties contractantes, mais non les générations suivantes. Jamais reproches ne furent plus injustes : il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un rapide coup d'œil sur l'œuvre de Rousseau : jamais celui-ci n'a prétendu que les hommes, d'abord à l'état de nature, se sont un beau jour entendus pour signer un contrat de société éternel. Non seulement cela ressort de l'œuvre générale de Jean Jacques, mais l'auteur le dit explicitement dans le chapitre consacré par lui au " pacte social. " Il écrit au sujet des clauses de ce pacte : " Bien qu'elles

tienne compte des faits. Cela ressort de maints passages de ses œuvres ; ainsi, quand il écrit ses considérations sur le gouvernement de la Pologne, il reconnaît, dès les premières lignes, son incapacité au point de vue politique : " Si l'on ne connaît à fond la nation pour laquelle on travaille, l'ouvrage qu'on fera pour elle, quelqu'excellent qu'il puisse être en lui-même, péchera toujours par l'application et bien plus encore lorsqu'il s'agira d'une nation déjà tout instituée, dont les goûts, les mœurs, les préjugés et les vices sont trop enracinés pour pouvoir être aisément étouffés par des semences nouvelles. Une bonne institution pour la Pologne ne peut être l'ouvrage que des Polonais ou de quelqu'un qui ait bien étudié sur les lieux la nation polonaise et celles qui l'avoisinent. Un étranger ne peut guère donner que des vues générales pour éclairer, non pour guider l'instituteur. " Rousseau n'était donc pas ce rêveur à courte vue, ainsi que le prétendent parfois ceux qui s'endorment dans la contemplation du passé.

n'aient peut-être *jamais été formellement énoncées*, elles sont partout *tacitement* admises et reconnues. " On a eu le tort de se placer exclusivement au point de vue historique ; or, ce n'est pas le fondement historique de la société que Rousseau cherchait à établir, mais son fondement philosophique. Ainsi envisagée, l'idée du contrat social est tout-à-fait légitime : si les hommes vivent en société, c'est apparemment qu'ils le veulent bien ; c'est qu'ils l'acceptent, cet état social, c'est qu'ils y consentent. Telle est la portée que le philosophe français donnait à son contrat social. On a vraiment mauvaise grâce à l'attaquer sur un terrain où il n'a jamais entendu se placer. Quant à savoir s'il convient d'admettre toutes les clauses que Rousseau comprenait dans le contrat, c'est là un tout autre problème dont la solution ne peut infirmer en rien la conception d'un pacte social comme fondement juridique de l'état de société.

§ 3. — *Le contrat social et l'origine historique des institutions.*

Le contrat social résulte de l'accord des volontés entre les membres de la société, sur certains principes admis par tous, comme fondement de l'existence, de l'organisation et de la conservation de la vie sociale. Ces principes fondamentaux ont varié dans le cours des siècles, selon les progrès de l'esprit humain ; et, la conception idéale de la vie sociale se modifiant avec eux, l'ordonnance de la société s'est modifiée selon les temps, les réformateurs prenant pour guides les conceptions nouvelles qui se faisaient jour. A la vérité, ces conceptions

idéales n'ont pas seules concouru à la constitution de la structure sociale. Elles ont dû s'adapter à la réalité, aux faits, aux circonstances ; le hasard des événements, les passions humaines, les fléaux naturels laissent leurs traces dans l'organisation des sociétés. Mais les institutions n'ont pas qu'une cause exclusivement historique, elles ne sont pas que les conséquences fatales de phénomènes inéluctables, la volonté humaine a aussi sa part d'influence, aussi petite soit-elle, sur le présent comme sur l'avenir. — " Nul ne peut faire une constitution et nulle constitution légitime ne saurait être écrite ", disait de Maistre (1). Nous pensons au contraire qu'on peut *a priori* introduire dans les institutions humaines des éléments n'ayant qu'une valeur purement idéale et que ces éléments peuvent très bien passer dans le domaine des faits, se réaliser, agir sur la marche habituelle des choses.

Le principe générateur des formes sociales réside autant dans la *pensée de ce qui devrait être*, que dans la tradition de ce qui fut. L'essentiel est que toute idée nouvelle arrive à son heure et qu'on sache l'adapter aux circonstances du moment. Ce travail d'adaptation est du domaine de la politique.

§ 4. — *Droits effectifs de l'État.*

Nous avons vu qu'il existe entre les hommes un pacte social réglant leurs rapports entre eux. Pour organiser et assurer le développement de ces rapports, il faut bien

(1) *Essais sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, § XXVIII.

admettre un pouvoir revêtu d'une autorité suffisante pour se faire obéir ; ce pouvoir s'appelle en droit public : le souverain. Celui-ci a certains droits dont la raison d'être réside dans l'intérêt de tous : droits de légiférer, de prévenir et de punir les infractions, de faire régner la paix et la justice, de régler l'administration journalière et détaillée de l'Etat.

Ces droits, constitués aux dépens de l'indépendance individuelle, sont légitimes pour autant qu'ils soient nécessaires à l'accomplissement de la mission du souverain et dans les limites de cette nécessité. "Tout exercice du pouvoir qui s'étend au delà de cette base est *abus* et non *justice ;* est un fait et non un *droit.*" (1)

Enfin, pour que ces droits théoriques deviennent une réalité, il faut supposer comme sanction un pouvoir, une force en rapport avec eux. Ainsi s'explique l'existence de droits effectifs dans le chef du souverain.

§ 5. — *Le Contrat social ne doit pas sacrifier l'indépendance individuelle,*

Jean Jacques démontre (2) l'inexactitude du système de Hobbes qui suppose l'aliénation complète de la liberté individuelle à un seul ou à plusieurs. Mais ne verse-t-il pas lui-même dans une erreur analogue, ne sacrifie-t-il pas l'individu à la volonté générale? Cela semble résulter de certains passages de son Traité du Contrat social. Pour lui, les clauses du pacte social se réduisent toutes à une seule : savoir, "l'aliénation totale

(1) BECCARIA. *Des délits et des peines.*

(2) *Contrat social*, livre I, chapitre IV, sur l'esclavage.

de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. " C'est que chez lui la notion de la liberté est insuffisante : l'individu ne tiendrait ses droits que de la société ; la morale elle-même ne naîtrait que du contrat social ! Ce système conduit au despotisme de la majorité qui " ne peut se tromper... Un peuple est toujours le maître de changer ses lois, même les meilleures, car s'il lui plaît de se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a droit de l'empêcher ? " L'autorité suprême ainsi comprise devient absolue : " la limiter, c'est la détruire " (1). Pourtant, l'auteur, dans le chapitre où il traite " des bornes du pouvoir souverain ", semble revenir sur cette idée : " On convient, écrit-il, que tout ce que chacun aliène, par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté." Mais il n'établit point pourquoi, ni dans quelle limite la liberté individuelle doit être respectée ; il n'a point vu ce qui constituait l'inviolabilité de l'individu, ni par conséquent les raisons qui existent de la consacrer, de la garantir par le contrat social, au lieu de la sacrifier.

§ 6. — *Le contrat social ne doit pas ne garantir uniquement que l'indépendance individuelle.*

Partant de l'égalité, on en arrive logiquement à la conception de *l'Etat gendarme.* Car pourquoi le pouvoir social interviendrait-il ? Les hommes sont tous égaux, ils savent tous ce qu'ils ont à faire, tous sont li-

(1) *Contrat social*, livre I, chapitres VI, VII et VIII ; livre IV, chap. II ; livre II, chap. XII, et livre III, chap XVI.

bres de le faire ; qu'ils mettent en pratique leur égale capacité et ils s'assureront chacun une égale répartition des avantages sociaux ! L'intervention de l'Etat ne pourrait que créer des inégalités, elle dérangerait l'équilibre des conditions en favorisant les uns aux dépens des autres. — Nous avons vu quelles furent les conséquences historiques de ce système. Il entraîna une inégalité qui constitue un danger pour la paix sociale. Non seulement l'expérience prouve que le système du non-interventionnisme est mauvais, mais le raisonnement nous le montre défectueux, comme procédant d'une idée inexacte : celle de l'égalité des hommes. D'autre part, nous n'avons pu admettre non plus la doctrine de l'interventionnisme à outrance, qui sacrifierait complètement l'individu à la collectivité. La question reste ouverte de savoir quelles sont les limites qui séparent le domaine de l'Etat de celui de l'individu.

§ 7. — *L'intervention de l'État et l'indépendance individuelle.*

Un mouvement sérieux paraît se manifester aujourd'hui en faveur de la protection des faibles par l'Etat. Beaucoup inclinent à penser que le pauvre, l'artisan, le salarié, sont par leur misère même, par leur faiblesse réduits à un état d'infériorité qui les livre parfois à l'arbitraire des grands ; on s'aperçoit peu à peu que cette égalité théorique dont se nourrissent la science du droit et l'art de la politique et qui, depuis un siècle, apparaissait comme le dernier mot du progrès social, on s'aperçoit que ce système se révèle dans la pratique comme tout-à-fait inefficace et irréalisable, et l'on se demande

même si le principe admis jusqu'à présent comme un dogme incontestable, ne serait pas une vérité apparente et trompeuse. Par la force des choses, par l'enseignement de l'expérience historique, on se voit logiquement amené à constater le mensonge d'une égalité purement dogmatique, l'inefficacité d'une liberté hautement affirmée mais nullement garantie, l'inanité d'un droit que ne défend aucune force proportionnée. Pour remédier à ce mal, pour mettre fin à ce jeu désordonné des égoïsmes, d'aucuns réclament l'intervention de l'Etat, pour protéger le droit opprimé par la force et pour réfréner la force opprimant le droit, afin d'enlever à l'un cet excès de liberté qui devient licence et de restituer à l'autre la garantie nécessaire à l'exercice de sa liberté.

Une idée ne se substitue pas facilement à une autre. Quand bien même elle serait vraie, généreuse et belle, limpide comme l'onde, le préjugé résiste tenace au fond du cœur et ferme tout accès à la clarté nouvelle. Singulière coïncidence! C'est au nom de la liberté même qu'on vous empêche de la proclamer. — C'était au nom de la liberté que les législations antiques maintenaient l'esclavage et sacrifiaient le citoyen à l'Etat-Dieu ; au nom de la liberté que l'Eglise soutenait l'inquisition ; au nom de la liberté que les protestants à leur tour brûlaient les catholiques ; au nom de la liberté que les Jacobins et leurs successeurs envoyaient leurs adversaires au supplice ; et Madame Roland, sur l'infâme tombereau roulant vers l'échafaud, s'écriait, en passant devant la statue de la liberté : "O, liberté, que de crimes on commet en ton nom !" — Suivant donc en cela l'exemple consacré par une tradition constante, c'est toujours au nom de la liberté que les non-interventionnistes se sont

opposés catégoriquement à l'ingérence des pouvoirs publics. Pour eux, l'action de l'Etat ne peut que porter atteinte à la liberté individuelle ; moins on intervient, plus la liberté est grande — et la liberté est évidemment une très belle chose. — Ils ne conçoivent pas de liberté en dehors du non-interventionnisme, ni d'interventionnisme qui ne soit une atteinte à la liberté ; ils considèrent comme synonymes, d'une part la liberté individuelle, d'autre part le non-interventionnisme.

Là gît l'erreur fondamentale : la liberté individuelle constitue une idée positive ; la non-intervention n'a qu'une valeur purement négative. L'indépendance individuelle ne consiste pas que dans l'effacement du pouvoir social. Il n'y a pas que l'Etat despotique qui la paralyse. Il n'y a pas que l'homme et l'Etat en présence, il y a aussi les hommes dans leurs rapports entre eux. Or, l'abstention du pouvoir peut très bien avoir pour conséquence l'esclavage des uns au profit des autres. Et le non-interventionnisme le plus complet, la suppression de toute autorité sociale, en un mot, l'anarchie, assurerait-elle la liberté la plus complète ? — Ce serait la lutte pour la vie dans sa brutalité la plus répugnante, le dérèglement de toutes les passions, de toutes les ambitions, même les moins légitimes, le sacrifice des faibles par les forts, ce serait le vol permis, le meurtre, la violence, le règne de la force sans le droit, c'est à dire de l'injustice ; ce serait un état de nature sauvage tellement caractérisé qu'on en chercherait vainement un exemple chez les peuples, même les plus arriérés de notre temps.

Supposons, d'autre part, un Etat social où l'interventionnisme soit poussé à ses dernières limites : plus d'ini-

tiative individuelle, plus de libre recherche de vérités nouvelles, plus de réformes, d'inventions, plus de progrès, ni dans la pensée, ni dans la politique, ni dans les arts, l'industrie, le commerce. Sous ce régime, sévirait la compression à outrance ; les facultés humaines, au lieu de se développer, s'amoindriraient, s'atrophieraient, s'endormiraient d'un sommeil profond, léthargique ; les volontés s'anéantiraient dans une passivité résignée, sous le joug d'un pouvoir omnipotent, d'un inéluctable despotisme.

On voit que les deux systèmes opposés conduisent également à la suppression de la liberté. Reste à savoir quel *degré* d'interventionnisme peut nous préserver de cette issue funeste. Pour cela il nous faut bien reprendre notre sujet d'un peu plus haut et voir comment il convient d'envisager la liberté au point où nous en sommes arrivés. Ne considérant que l'homme en lui-même, faisant abstraction de ses rapports avec ses semblables et avec l'Etat, nous avons distingué au commencement de cet essai : *la liberté complète ou idéale* qui consisterait à faire toujours spontanément le bien, puis la liberté *réelle ou imparfaite*, c'est-à-dire ce degré plus ou moins élevé de liberté que l'homme possède véritablement. Examinant ensuite les hommes dans leurs rapports *entre eux*, nous avons constaté une nouvelle limitation de la liberté de chacun, de façon à assurer à tous le maximum de liberté compatible avec celle d'autrui. L'affirmation de la liberté vis-à-vis des autres donne naissance au *droit* de chacun et à l'obligation correspondante chez autrui de ne pas y porter atteinte : ainsi apparaît *l'indépendance individuelle*. Enfin, cette indépendance individuelle peut s'affirmer, non seule-

ment vis-à-vis d'autres individus, mais vis-à-vis de l'Etat qui, à son tour, dans l'intérêt de tous, a retranché une portion de la liberté de chacun, dont il a besoin lui-même pour remplir sa mission. Nous avons vu également que la liberté individuelle et les droits qui en dérivent doivent non seulement être théoriques, mais *effectifs*, c'est à dire réalisés, en assurant à tous une certaine quantité de force proportionnelle aux droits et qui en constitue la sanction ou garantie.

Maintenant, il devient facile de comprendre comment il se fait que le non-interventionnisme conduit au désordre, à l'esclavage et au despotisme : dans un tel état, où le laisser-faire est la seule règle, l'harmonie entre la force et le droit est rompue. Tel, qui possède une force dépassant son droit, en abuse pour sacrifier celui des autres à son intérêt égoïste. Les esprits les mieux trempés ne résistent pas à la toute-puissance de la richesse, du prestige ou du succès, quand ceux-ci sont excessifs ; les esprits faibles se transforment en véritables monstres. Tel autre, sans force au service de son droit, est impuissant à se défendre, le salarié, par exemple, dans bien des cas. Avec un laisser-faire exagéré, les rapports sociaux désorganisés ne peuvent plus contenir l'injustice ; plus de répartition équitable ; à la loi de justice succède la loi du plus fort : le rôle organisateur et conservateur du pouvoir social fait défaut.

Dans l'autre hypothèse, celle de l'interventionnisme à outrance, c'est le même mal qui sévit, quoique sous un autre aspect : au lieu de subir l'arbitraire du voisin, l'individu subit celui de l'Etat. Les titulaires du pouvoir détiennent une force exagérée. Cet excédent de force, ils l'ont enlevé à ceux qui, capables d'en jouir, avaient le

droit de la conserver. Ils en abusent, l'emploient inconsidérément : le gouvernement dégénère en tyrannie.

Des institutions, pour être non seulement utiles mais *justes*, supposent donc entre les citoyens une répartition des droits effectifs proportionnée aux capacités ; à l'Etat lui-même revient légitimement une part des droits effectifs, suffisante pour organiser, conserver et améliorer cette répartition ; mais rien au-delà, car alors il empièterait, à son tour, sur le domaine légitime de l'indépendance individuelle.

Comme on le voit, la question de l'interventionnisme n'est pas susceptible d'une solution invariable. L'idéal serait l'absence de tout pouvoir social, l'anarchie ; mais dans le présent, il faut tenir compte de la faible capacité des hommes, de leur bas degré de perfection, de leur inaptitude parfois à respecter la liberté des autres et à leur rendre service spontanément. A mesure de leur progression vers *l'idéale liberté*, doivent s'étendre les limites de leur indépendance individuelle, en même temps que se restreindront celles de l'interventionnisme, tout en ayant soin de toujours conserver à l'Etat une autorité suffisante pour réfréner les instincts trop égoïstes, maintenir le règne du droit et ne point permettre une anarchie prématurée toujours désastreuse.

Sans nuire à la cause de la liberté, on peut donc dans certains cas réclamer une plus grande intervention de l'Etat. Un laisser-faire exagéré peut très bien compromettre l'indépendance individuelle. Quand, avant l'heure fixée, l'Etat diminue son influence, retire sa protection aux faibles, il ouvre la porte à l'arbitraire : les individus jouissant de droits qui dépassent leur capacité en font un pernicieux usage ; ils n'en profitent que pour pour-

suivre la réalisation de leurs désirs matériels, sans s'acquitter de leurs obligations sociales ; ils se servent de la richesse, des places, des honneurs pour sacrifier à leur intérêt personnel celui des autres. Ceux-ci, livrés à leur bon plaisir, tombent dans un état de servitude, de dégradation déplorables. Dans une telle situation, il appartient à l'autorité d'intervenir, de limiter les droits de ceux qui, par leur conduite, prouvent leur incapacité, de protéger l'opprimé, en lui prêtant l'assistance de son pouvoir supérieur. Cette intervention, loin de porter atteinte à la liberté, la restaure au contraire, la rend effective, de théorique qu'elle était auparavant ; mettant un terme aux injustices commises par les uns, le pouvoir rétablit les droits sacrifiés des autres, assurant l'indépendance de tous, remplaçant l'iniquité par la justice, le désordre par la liberté.

Chapitre XXIV.

Droit pénal.

Les délits et les peines.

Appliquer en droit pénal le principe de la justice commutative, c'est organiser les lois répressives en tenant compte uniquement de la gravité du délit considéré *en lui-même* en faisant abstraction de la personnalité du coupable. Or, comment parler de responsabilité si l'on ne tient pas compte de l'individu? La responsabilité étant un élément *subjectif*, subordonné au degré de liberté de l'agent, elle ne peut avoir de place dans la justice commutative puisque celle-ci fait abstraction des personnes. Appliquée rigoureusement, la justice commutative serait donc impuissante à fonder le droit de punir.

L'ancienne loi du talion s'en inspirait uniquement : œil pour œil, dent pour dent ; de même, l'institution du *Wehrgeld* tarifé de la loi salique : la peine consistait en une certaine somme de numéraire correspondant à la

gravité du délit et restant invariablement la même, quelles que fussent les circonstances de la faute, la situation du coupable au moment du fait. Le droit pénal moderne a réalisé, dans une certaine mesure, la justice distributive : il ne considère pas seulement le crime en lui-même, d'une façon abstraite et purement imaginaire, mais il tient compte du degré de perversité de l'agent, selon qu'il a commis l'infraction volontairement ou non, avec ou sans intention de nuire, avec ou sans préméditation, etc. Mais il ne fait pas encore à la justice distributive une part assez large. On peut remarquer, en effet, qu'il ne tient compte que des circonstances accidentelles et contingentes. Il ne proportionne pas la peine aux éléments les plus importants de la responsabilité, à ceux qui agissent non pas seulement à un moment donné, mais d'une façon permanente, à ceux-là même qui tous les premiers déterminent le degré de liberté de l'agent, c'est-à-dire l'intelligence, l'instruction, l'état moral ou la santé physique, en un mot, la liberté réelle. Et pourtant, plus l'individu possède de cette *liberté réelle* ou *imparfaite* qui fixe sa place dans l'échelle de la perfection, mieux il connaît son devoir, plus il lui est facile de s'y conformer, plus sa volonté est éclairée et efficace, plus sa responsabilité est grande. Ces degrés de liberté créant des degrés différents de responsabilité, ne devrait-on pas logiquement leur proportionner la peine? Que la réalité est loin de cet idéal! Le misérable né de parents inconnus, abandonné, exposé aux plus dangereuses séductions du vice, sans guide, sans éducation, sans instruction, est frappé plus cruellement parfois que le fils de famille éduqué, instruit, élevé dans la pratique du bien, la connaissance et le respect des lois. L'un

a comme excuse son abandon, sa misère immense ; l'autre a comme circonstances aggravantes les soins affectueux dont on entoura son enfance, sa richesse, son instruction, son intelligence développée. Néanmoins, la loi ne distingue pas entre eux. Faut-il parler du criminel né, des faibles d'esprit, de tous ces malheureux sur qui pèsent souvent les crimes et les excès de leurs ancêtres ? Non, la loi ne distingue pas. "Où cela nous conduirait-il s'écrie-t-on, il faut bien punir ! — Erreur, il ne faut pas toujours *punir*, mais souvent : *guérir*. — Soit, mais tous ne sont point des malades : les ignorants, par exemple, les faibles, ceux qui manquent d'énergie ! — C'est vrai, mais ils sont moins libres, partant moins responsables que d'autres ; la *peine* devrait les atteindre moins sévèrement. — Mais nous ne pouvons entrer dans ces considérations subtiles. L'homme est libre ou il ne l'est pas ; il possède ou non le libre-arbitre ; il n'y a point à sortir de là ! — Il importe au contraire d'en sortir, de reconnaître que la liberté humaine est *très limitée*, très *inégalement* répartie, qu'il existe enfin des degrés très différents de responsabilité auxquels doivent correspondre des peines proportionnées."

Le régime des amendes de notre droit pénal contemporain, révèle sous le rapport des principes qui le gouvernent une insuffisance plus caractérisée encore. En cette matière, c'est dans toute sa rigueur que nous voyons s'appliquer la justice commutative, au point que le législateur, se basant sur le fameux axiome égalitaire, consacre en dernière analyse la plus flagrante inégalité. Qui ne voit en effet que pour frapper d'une façon *égale*, les coupables, par le moyen de l'amende,

il importe de la proportionner à leur fortune? Pour le riche, telle amende ne sera qu'une goutte d'eau enlevée au flot de ses revenus ; avec quelle indifférence ne sacrifiera-t-il pas cette faible somme chaque fois qu'il lui plaira de commettre telle infraction qui lui convient ? Le misérable, au contraire, sera frappé par cette même peine d'une manière bien autrement cruelle ; il se verra peut-être privé du nécessaire, lui, sa femme, ses enfants. On conviendra que ce système est odieux qui, sans motif, atteint inégalement les délinquants coupables de délits semblables, d'autant plus qu'il inflige la peine la plus forte au plus excusable et la peine la plus faible au moins excusable. Il faut bien reconnaître l'erreur et la puérilité d'un principe soi-disant égalitaire et démocratique qui permet d'organiser de telles inégalités.

A la rigueur, il ne suffirait même pas, pour être juste, de mettre le chiffre des amendes en rapport avec la fortune des délinquants, car ce n'est pas assez de leur infliger des souffrances égales ; il conviendrait que les amendes fussent non seulement proportionnelles, mais progressives, de façon à appliquer une peine plus forte à mesure de la fortune, celle-ci supposant une capacité plus grande. Qu'est-ce en effet que la richesse, sinon une force, la première de toutes qui, au service d'un homme, lui permet de sanctionner ses droits théoriques, de les réaliser, de les rendre effectifs. Or, comme dans une société équitablement organisée, la *force* serait proportionnée au *droit* et les droits proportionnés à la capacité, une certaine quantité de force, sous forme de richesse, impliquerait une capacité correspondante. Par

conséquent, en haussant les amendes progressivement à la fortune, on augmenterait la peine selon le degré de capacité, ce qui est conforme à la justice distributive, la capacité augmentant la culpabilité. (1)

(1) Naturellement, on fait abstraction ici de l'utilité sociale immédiate.

Chapitre XXV.

Droit fiscal.

La justice distributive et l'impôt.

Au début de ce chapitre, nous nous permettons de faire remarquer que nous ne faisons ici que des applications théoriques. Au point de vue pratique, il importerait, surtout en matière de droit fiscal, de tenir compte d'une infinité de circonstances dont nous n'avons pas à nous préoccuper ici. Disons aussi que nous entendrons par la dénomination générale d'*impôt*, non seulement les impôts directs et les impôts indirects dans leur infinie variété, mais l'ensemble des contributions que chaque citoyen fournit d'une manière quelconque au trésor public, ou bien, si l'on veut, supposons l'existence d'un impôt unique et direct. Ajoutons enfin qu'il ne paraît pas superflu d'envisager uniquement, au point de vue des principes de droit, la question de l'impôt, étant

donnée l'insuffisance qu'on constate en cette matière chez certains maîtres de la science fiscale. (1)

La contribution que les citoyens paient à la société sous forme d'impôt peut se mesurer selon trois modes différents: la *capitation :* chacun fournit une somme égale, quelle que soit sa fortune ; *l'impôt proportionnel:* chacun est taxé proportionnellement à sa fortune ; on paie autant pour cent, c'est-à-dire une quote-part constante, la même pour tous ; *l'impôt progressif:* chacun,au lieu de verser au trésor une quote-part fixée par une proportion constante, doit payer une quote-part d'autant plus forte que sa fortune augmente ; par exemple, 1 % pour 1,000 francs ; 2 % pour 2,000 francs ; 3 % pour 3,000 francs, etc.

La capitation s'inspire de la justice commutative au sens strict: elle consiste dans le paîment d'une somme égale en *elle-même*, en faisant complètement abstraction de l'individu qui la fournit.

L'impôt proportionnel s'inspire de la justice commutative au sens large: le principe d'égalité est appliqué

(1) L'un d'eux, après avoir cité un passage d'Adam Smith sur l'égalité et l'inégalité dans la répartition de l'impôt, ajoute: "Le mot égalité qui termine cette citation sert à spécifier souvent, au lieu de celui de justice, la première maxime d'Adam Smith. C'est toujours, sans doute, la même idée: il ne s'agit pas plus que précédemment de l'égalité stricte et aveugle qui n'épargne personne. Cependant, le mot justice semble, de toute façon, beaucoup mieux approprié. De même que la justice, en morale, commande de traiter chacun suivant ses mérites, de même au point de vue fiscal, elle commande de traiter chacun suivant ses facultés." Comprendra qui pourra!

non plus absolument, mais en tenant compte du contribuable ; ce qu'on réclame, ce n'est pas une somme égale en *elle-même*, mais au point de vue de celui qui doit la payer. On exige de chacun un sacrifice *égal*, en *proportionnant l'impôt* à la fortune du contribuable.

L'impôt progressif s'inspire de la justice distributive. Non seulement il n'exige pas de chacun une somme identique (capitation), non seulement il ne demande pas de chacun un sacrifice égal (impôt proportionnel), mais il réclame de chacun un apport différent en rapport avec sa fortune.

S'il n'existait qu'un impôt direct et unique, il faudrait donc se prononcer en droit strict pour l'impôt progressif, seul conforme à la justice distributive. (1)

(1) Des publicistes réclament l'impôt progressif sur le revenu, mais pour des raisons d'ordre pratique : afin de rétablir l'égalité proportionnelle de la contribution, rompue en sens inverse par les impôts indirects de consommation, qui atteignent plus durement le pauvre que le riche ; ensuite, afin de niveler les fortunes et de réaliser une plus grande égalité de conditions.

Chapitre XXVI.

Droit civil.

§ I. — *Contrat de salaire.*

Depuis quelques années prennent place dans nos législations des lois d'un caractère particulier, répondant à des besoins nouveaux, connues sous le nom de lois sociales. Leur nombre augmenterait rapidement si, indépendamment des difficultés d'application, elles ne soulevaient pas de sérieuses objections de droit. Il semblerait à d'aucuns qu'elles portent atteinte aux principes admis de liberté individuelle et d'égalité entre tous les citoyens. A d'autres, au contraire, ces lois paraissent strictement légitimes, rigoureusement conformes à la justice. Partisans et adversaires se réclament donc, les uns et les autres, de l'idée du droit. Dès lors, ne faut-il pas conclure que l'on se trouve en présence de deux conceptions juridiques diamétralement opposées?

Il importe de résoudre ce problème ; il est extrêmement grave, puisqu'il concerne le fondement même de l'ordre social : *le droit*. On ne peut s'empêcher de se placer à ce point de vue élevé, chaque fois qu'on entend débattre autour de soi la question des lois ouvrières sur le terrain de la théorie. Faute de le faire, les controverses restent la plupart du temps stériles. D'ailleurs, elles ne sont guère passionnées, parce que les principes essentiels — égalité et liberté — sont trop mal définis pour qu'on puisse apporter à leur défense la conviction ferme de la certitude ; les considérations contradictoires se heurtent, paraissant tantôt vraies, tantôt fausses à l'esprit déconcerté ; du choc des idées ne jaillit point la lumière, mais se dégage une obscurité décourageante.

Aussi, en désespoir de cause abandonne-t-on bientôt ce sol mouvant pour ne plus considérer que les faits, l'application immédiate. — Telle réforme déterminée, à l'égard de tel mal particulier, est-elle de nature à y remédier dans une certaine mesure ou, du moins, à calmer pendant un temps plus ou moins long l'opinion publique ? On n'ose pas en demander davantage. — Agir de la sorte, c'est certainement faire preuve d'un opportunisme politique très sage et très prudent. Mais au point de vue scientifique, on conçoit très bien qu'on ne puisse pas se contenter d'une réponse qui consiste à n'en donner aucune.

En général, quelles objections de droit oppose-t-on à la protection de l'ouvrier ? On lance en avant les dogmes de l'égalité et de la liberté, tels que la tradition moderne nous les a transmis : " l'ouvrier n'est pas un incapable, ni un mineur ; il ne peut être mis sous la tutelle de l'Etat ; ce serait contraire à sa dignité. D'ailleurs, c'est un homme libre, jouissant de tous ses droits, au même titre

que tout autre citoyen ; légiférer en sa faveur, ce serait donc lui créer une situation privilégiée et rompre l'égalité qui *existe.* (?) *Si vous protégez l'ouvrier, il faut protéger aussi le patron!* Enfin, en intervenant, l'Etat va restreindre le domaine de la liberté individuelle et exercer une influence réactionnaire. "

Ces objections sont conformes à la conception égalitaire du droit ; nous ne reviendrons pas ici sur la critique que nous en avons faite ; disons seulement que si l'on se maintient au point de vue de la justice commutative, on ne peut admettre aucune loi *protectrice* de l'ouvrier : ce serait déroger à la soi-disant égalité des libertés.

Donnons quelques exemples :

Un patron, indépendamment de son industrie manufacturière, tient un magasin de denrées alimentaires et oblige ses ouvriers à s'approvisionner chez lui. Tel est le système du paîment des salaires en nature interdit actuellement par la plupart des législations. Comment appréciera-t-on cette prohibition ?

Selon la justice commutative, c'est une atteinte portée à la liberté du contrat de travail. C'est aussi une restriction au principe de l'égalité des parties. Alors que cette loi n'existait pas, celles-ci également libres, pouvaient débattre et stipuler telles conditions qui leur convenaient ; parmi les clauses avantageuses au patron, se trouvait celle du paîment en nature ; en le privant du droit de la stipuler, vous rompez l'équilibre à ses dépens en faveur de l'ouvrier seul.

Au contraire, au point de vue de la justice distributive, cette loi est juste, parce que les deux parties ne sont pas égales : l'une est riche, instruite, *puissante*, l'autre est pauvre, ignorante, *faible ;* or, le fort, abusant par-

fois de sa force à l'égard du faible, il y a lieu de protéger celui-ci.

Autre exemple : il s'agit de la réversion de la preuve en matière d'accidents de travail. Un ouvrier blessé au service de son patron ne peut obtenir d'indemnité qu'en prouvant la faute de ce dernier. On a proposé de présumer à l'avenir la faute dans le chef du patron, lequel ne pourrait plus se décharger de cette responsabilité qu'en démontrant que l'accident ne suppose aucune faute de sa part. (1)

Selon le principe juridique admis, l'appréciation de ce projet sera différente.

Les uns diront : Quelle inégalité, quelle injustice ! Vous poussez la partialité en faveur de l'ouvrier jusqu'à déroger à l'un des principes de droit les plus fermement établis, à savoir, que la faute ne se présume jamais. Dans l'état actuel des choses, la justice est respectée car on ne présume la faute ni de la part du patron ni de la part de l'ouvrier ; elle ne le serait plus précisément si, sans preuve préalable, on faisait peser la responsabilité sur la tête de l'un plutôt que de l'autre, en imposant au patron seul l'obligation de démontrer qu'il n'a commis aucune faute.

On peut répondre à ces objections qu'il n'existe aucun rapport d'égalité entre les deux parties. Pour un même fait, la responsabilité de l'une serait même plus grande que celle de l'autre, car la condition sociale du chef d'industrie implique chez lui plus d'expérience, plus d'intelligence, plus de prévoyance, que celle d'un obs-

(1) Plusieurs législations ont consacré le principe du forfait qui présente le grand avantage d'éviter les contestations.

cur salarié. Leur situation n'est pas égale non plus dans la défense de leurs intérêts respectifs. Il peut arriver qu'un patron, soit par économie, soit par négligence ou pour toute autre raison, conserve une installation défectueuse, tandis que la sécurité de l'ouvrier exige l'emploi de machines convenablement construites, pourvues d'appareils propres à le préserver contre ses distractions ou ses imprudences possibles. Cet intérêt contraire du travailleur ne peut être considéré à lui seul comme une garantie suffisante, parce que ce dernier n'est pas assez indépendant, assez *fort* pour le défendre. S'il voulait réclamer tel engin perfectionné, tel procédé plus lent mais moins dangereux qu'il jugerait nécessaire à sa sécurité, non seulement il serait souvent incapable de s'expliquer convenablement, mais sa demande serait parfois fort mal reçue. Enfin, quant à l'administration de la preuve, l'ouvrier la fournira beaucoup plus difficilement que le patron. Il existe donc entre les deux parties des inégalités que la loi ne peut ignorer.

A titre d'exemple, citons encore le projet Boyier-Lapierre qui, aux Chambres françaises, n'a pu obtenir l'adhésion de la majorité. Le but de ce projet était d'établir des peines contre les patrons qui auraient porté atteinte au droit d'association syndicale reconnu aux salariés par la loi de 1884. Les objections qu'on souleva sont conformes au principe de l'égalité théorique des libertés : Vous restreignez, dit-on, la liberté des chefs d'industrie en leur enlevant le droit de contracter *librement* avec tel ou tel ouvrier qui leur convient. Vous créez en faveur de l'ouvrier un *privilège* exorbitant. Si vous défendez au patron de le congédier comme faisant partie d'un syndicat, il convient, *pour être juste*, de protéger également l'autre partie contre l'hostilité des associations

de travailleurs. — Cette argumentation est irréfutable au point de vue de la justice commutative. Et néanmoins on constate, on sent irrésistiblement qu'elle renferme quelque chose d'inique et l'on ne peut s'empêcher de conclure : il importe d'intervenir afin de *protéger* l'ouvrier. — Protéger, soit, mais cela n'est juridiquement possible que si l'on reconnaît en principe la nécessité de tenir compte, dans l'organisation des rapports entre patrons et ouvriers, de l'inégalité de puissance qui les sépare ; or, c'est là précisément admettre comme fondement juridique la justice distributive.

On présente aussi cette observation qui est significative : la loi proposée porterait atteinte au prestige, à l'autorité des patrons. Or, ceux-ci ne peuvent absolument pas s'en passer ; car ils appartiennent à la classe dirigeante, ils sont à la tête de l'organisation industrielle, ils ont le gouvernement du travail. — On reconnaît donc qu'il n'y a pas d'égalité entre ouvriers et patrons, puisque, à ceux-ci appartiennent le prestige et l'autorité. Dès lors un dilemme se pose : ou bien les patrons usent sagement de leur puissance, ils ont conscience de leur rôle social et ils remplissent les obligations qui incombent à leur supériorité ; ils n'abusent point de leur pouvoir et respectent les droits des ouvriers, entre autres celui de se syndiquer pour la défense de leurs intérêts. Dans ce cas il serait funeste et injuste de toucher aux droits du patron ; membre de la classe *dirigeante*, il en jouit légitimement ; il dirige et n'opprime pas. — Ou bien, il n'en est pas ainsi : le patron ne s'acquitte pas vis-à-vis de ses subordonnés des obligations que sa situation sociale lui impose ; il abuse de sa force et compromet la paix sociale ; il révèle son incapacité par l'oubli de ses devoirs, par

son *absentéisme*. Alors, pour quelle raison pourrait-il revendiquer une autorité, un prestige dont il se montre indigne? Dans cette hypothèse, sa supériorité de *droits effectifs* est usurpée et il convient d'y soustraire ceux qui en sont victimes : les salariés membres de syndicats, lésés dans la jouissance de leur liberté.

§ 2. — *La lésion dans les contrats.*

Mais le problème ne se pose pas seulement à propos des lois ouvrières, il faut remarquer que le principe de la justice distributive se trouve déjà implicitement consacré par quelques textes de notre Code civil. La loi admet, dans certains cas, en faveur d'un contractant, la rescision de la convention, du chef de lésion résultant de l'inégalité excessive entre les prestations promises de part et d'autre (1) ; on présume que le débiteur lésé se trouvait au moment où il s'est engagé dans une situation pécuniaire tellement défavorable qu'il a dû accepter les conditions de l'autre partie, quelles qu'elles fussent. La loi intervient donc pour protéger l'une des parties en considération de cette seule raison : elle était trop

(1) L'article 1305 admet la rescision en faveur des mineurs lésés par toute espèce de convention ; 1313 pose ce principe que la rescision en faveur des majeurs n'est admise que dans les cas prévus par la loi ; 1674 admet la rescision d'une vente d'immeuble en cas de lésion de plus des sept douzièmes ; 887 l'admet en cas de partage en faveur du cohéritier, s'il y a lésion de plus d'un quart ; enfin on peut assimiler à la lésion le cas de l'article 1855 prononçant la nullité des contrats de société où l'égalité d'avantages et d'obligations stipulés entre les parties est trop manifestement rompue.

faible pour repousser les prétentions de l'autre. On ne peut dire qu'il y ait ici vice du consentement, car on ne peut assimiler la lésion à la violence. La loi d'ailleurs distingue très bien entre ces deux hypothèses ; la violence (qui vicie le consentement), la lésion (qui ne le vicie point). Il n'y donc pas vice du consentement dans le cas de lésion : le débiteur était libre, théoriquement, de contracter ou de ne pas le faire ; il savait bien qu'il acceptait un marché excessivement désavantageux ; il le faisait en connaissance de cause, sans qu'on l'y forçât, *librement*.

Telle est l'interprétation des commentateurs.

Si, maintenant, au lieu de considérer l'homme *in abstracto*, comme une unité individuelle de telles dimensions parfaitement déterminées et jouissant d'un morceau de liberté d'une longueur invariable et uniforme, on le considère tel qu'il est réellement par rapport aux choses, aux autres hommes, aux nécessités physiques, aux circonstances infiniment variées qui paralysent son indépendance en lui enlevant la force de la défendre, alors, on peut affirmer que, dans le cas de lésion, les deux parties sont *en fait* inégalement libres, puisque l'une ne peut qu'accepter les conditions que l'autre lui *impose*. Et on conçoit très bien que la loi intervienne pour la protéger et lui accorde une action en rescision. Il semble donc qu'ici le législateur ait abandonné la conception théorique de la liberté pour envisager celle-ci au point de vue des faits, de la réalisation du droit, de la force qui rend la liberté effective. Il semble qu'il ne considère plus les deux contractants comme nécessairement égaux par leur seule qualité d'êtres humains, mais qu'au contraire il reconnaisse leur inégalité dérivant de la richesse de l'un et du besoin de l'autre.

C'est avec raison, croyons-nous, que le législateur s'est préoccupé (une fois en passant) de ces circonstances de fait. Puisque sa mission est d'organiser les rapports humains, il ne peut se désintéresser de la condition des individus ; appelé à régir la réalité, il doit y adapter les institutions.

Il conviendrait même que les législations positives en tinssent compte dans une plus large mesure. On peut se demander quelle place est réservée à la liberté humaine dans certains contrats parfaitement légaux, en tous points conformes à la conception actuelle du droit, chaque fois qu'un individu faible se trouve dans la nécessité de contracter avec un autre beaucoup plus fort que lui ? Abstraction faite de quelques cas très rares où la loi intervient pour empêcher la lésion du pauvre par le riche, que devient parfois la liberté dans le contrat de travail, dans le contrat de bail, dans le contrat d'entreprise par adjudication publique ? Que devient-elle lorsqu'un *trust* omnipotent *contraint* l'industriel isolé à signer *librement* la convention qui le supprime ? On a déjà parlé du contrat de travail. En ce qui concerne le contrat de bail et le contrat d'entreprise par adjudication publique, on sait comment les propriétaires d'une part, les administrations d'autre part, savent se réserver la part du lion dans ces conventions qui, pourtant, devraient garantir également les intérêts des deux parties conformément au fameux principe égalitaire. Qu'y trouve-t-on en réalité ? D'une part, une infinité de clauses draconiennes ; d'autre part, l'absence de garanties sérieuses.

Mais, répondra par exemple le propriétaire, je n'exige jamais l'observation de toutes ces clauses. — Alors, pourquoi les stipulez-vous ? — Ce sont pour moi

des garanties vis-à-vis du locataire ; le cas échéant, je pourrais seulement réclamer l'exécution de ces obligations. — Somme toute, c'est pour vous un moyen de placer le locataire sous votre dépendance, de l'amener à composition, de le tenir à votre discrétion ; d'autre part, il n'aura aucune garantie vis-à-vis de vous, il doit se fier à votre bonne volonté, à votre esprit d'équité, à vos bons sentiments à son égard.

Sans doute, cette inégalité de droits effectifs n'est pas toujours mauvaise, bien s'en faut ; elle apparaît même comme légitime et salutaire aussi longtemps que le privilégié comprend les devoirs qui lui incombent. Mais ces devoirs sont, dans notre droit, affaire de bon vouloir : la loi ne les connaît pas, pas plus qu'elle ne tient compte en général de l'inégalité des capacités.

En face de tels exemples, que vaut le principe d'égalité dans les contrats ; quelle valeur accorder à des principes de droit qui, prétendant se désintéresser des inégalités humaines, permettent cependant les plus grandes inégalités de droits effectifs sans imposer des obligations correspondantes ?

Le droit ne peut pas faire abstraction de la force, celle-ci étant le seul moyen de le réaliser ou de l'opprimer selon qu'elle est ou n'est pas convenablement répartie. La réalisation du droit n'est possible qu'en mettant la force au service de la justice.

Conclusion.

Nous nous sommes efforcé de montrer quelle grave question de droit domine le problème social et nous avons essayé de défendre une formule qui, conçue comme un idéal lointain, permettrait, en orientant les esprits, de combler peu à peu les lacunes des institutions actuelles.

Que vaut cette formule qui, partant de l'inégalité, érige en principes la justice distributive et la solidarité sociale? — Elle est certainement plus conforme à la vérité que la fiction de l'égalité. — Mais, dans quelle mesure et comment est-elle réalisable? — Pure question de fait et d'expérience à laquelle on n'avait point la prétention de répondre, car ici se termine la tâche du théoricien et commence celle de l'homme politique.

TABLE DES MATIÈRES

PAGES

Préface 3

Introduction 5

LIVRE PREMIER

LA LIBERTÉ ET L'INDÉPANDANCE INDIVIDUELLE

CHAPITRE 1er. — La liberté idéale.

§ 1. — Ce n'est pas la liberté d'indifférence. . . 15

§ 2. — Elle consiste à choisir le motif qu'on doit choisir 17

§ 3. — Elle consiste à se conformer *spontanément* à l'idéal 18

§ 4. — Combinaison du déterminisme final avec la liberté 18

CHAPITRE II. — La liberté réelle ou imparfaite.

§ 1. — Liberté réelle ou imparfaite 21

§ 2. — Déterminisme externe 22

§ 3. — Limites de notre science 22

§ 4. — Limites de la volonté. 23

§ 5. — Connaissance imparfaite de l'idéal . . 24

CHAPITRE III. — L'homme tend et doit tendre vers l'idéale liberté.

§ 1. — Existence du devoir ou devenir idéal . 27
§ 2. — Universalité de cette vérité 29

CHAPITRE IV. — Inviolabilité de la liberté réelle ou imparfaite de l'individu.

§ 1. — L'homme tend et doit tendre vers son idéal 31
§ 2. — La liberté individuelle est inviolable . . 33
§ 3. — La notion du droit résulte du conflit de plusieurs volontés 33
§ 4. — Comment se limiteront les libertés coëxistantes 34

LIVRE DEUXIÈME
LE DOGME ÉGALITAIRE, SA FAUSSETÉ, SES CONSÉQUENCES

CHAPITRE V. — Egalité ou inégalité naturelle? . . 35
CHAPITRE VI. — La notion de l'égalité est restée vague de tout temps. 37
CHAPITRE VII. — Diverses conceptions de l'égalité. 41
CHAPITRE VIII. — L'égalité devant la loi. . . . 45
CHAPITRE IX. — En quoi la Révolution française, en ne tenant pas compte des inégalités réelles, rendit impossible la réalisation progressive de l'idéale égalité. 49
CHAPITRE X. — Le remède proposé par les adversaires de la liberté 53
CHAPITRE XI. — Comment la notion de l'égalité devant la loi se transforma peu à peu en l'idée de nivellement . 57
CHAPITRE XII. — Conséquences du dogme égalitaire. 59
§ 1. — Déchaînement des ambitions individuelles 59
§ 2. — Absentéisme. 61

LIVRE TROISIÈME
PRINCIPES ESSENTIELS DU DROIT

CHAPITRE XIII. — Les hommes sont naturellement inégaux 69

CHAPITRE XIV. — Indépendance individuelle, droits et sanction 73

CHAPITRE XV. — Inégalité des droits effectifs . . 79

CHAPITRE XVI. — La solidarité et les principes de justice qui doivent présider à la réciprocité des services . . 83

CHAPITRE XVII. — Justice distributive et justice commutative. 89

CHAPITRE XVIII. — Du reproche d'empiéter sur le domaine de la morale . 93

CHAPITRE XIX. — Inégalité légitime des droits effectifs 97

CHAPITRE XX. — Services reçus proportionnés à l'incapacité non imputable . 99

CHAPITRE XXI. — Le principe précédent combiné avec l'idéale égalité. . . . 103

CHAPITRE XXII. — Résumé des principes . . . 105

LIVRE QUATRIÈME
QUELQUES APPLICATIONS THÉORIQUES

CHAPITRE XXIII. — Droit public.

§ 1. — L'état social implique une entente entre les hommes. 107

§ 2. — D'une prétendue erreur de Rousseau . . 108

§ 3. — Le contrat social et l'origine historique des institutions 110

§ 4. — Droits effectifs de l'Etat. 111

§ 5. — Le contrat social ne doit pas sacrifier l'indépendance individuelle. 112

§ 6. — Le contrat social ne doit pas ne garantir que l'indépendance individuelle . . . 113

§ 7. — L'intervention de l'Etat et l'indépendance individuelle 114

CHAPITRE XXIV. — Droit Pénal.
Les délits et les peines 121

CHAPITRE XXV. — Droit fiscal.
La justice distributive et l'impôt 127

CHAPITRE XXVI. — Droit civil.

§ 1. — Le contrat de salaire 131

§ 2. — La lésion dans les contrats. 137

Conclusion 141

A la Librairie LAROSE

Par Laurent Dechesne

Dr en droit, Dr en sciences politiques et administratives, Dr spécial en économie politique, ancien membre des Instituts de sciences politiques aux Universités de Berlin, Vienne et Leipzig, professeur à l'École des hautes études commerciales de Liége.

L'Evolution économique et sociale de l'Industrie de la Laine en Angleterre, 1900.—300 pages et 2 diagrammes . . . . . fr. 3.50

La Productivité du Travail et les Salaires, 1899. 64 pages et 14 diagrammes . . . . . fr. 3.00

L'Expansion économique de la Belgique, 1900. — 70 pages . . . . . fr. 1.50

La Grève contre le Tissage à deux métiers dans l'Industrie lainière de Verviers en 1895-96 (Etude économique et sociale), 1897. — 75 pages . . . . . fr. 2.00

L'Inspection de l'Industrie en Autriche, 1897. 35 pages (Extrait de la Revue d'économie politique). — Epuisé.

Le Mouvement social évangélique, 1896. — 16 pages (Extrait de la même Revue). — Epuisé.

La Conciliation industrielle en Belgique, 1897. — 12 pages (Extrait de la même Revue) . fr. 0.75

L'Expérience d'un grand industriel allemand sur le terrain des réformes sociales, 1898. — 10 pages (Extrait de la même Revue). . . fr. 0.75

L'Emigration, 1899. — 19 pages (Extrait de la Revue de Belgique) . . . . . fr. 0.75

La Crise imminente, 1900 (Revue de Belgique).

VIENNENT DE PARAITRE:

LA SPECIALISATION ET SES CONSEQUENCES.

108 pages.

SOMMAIRE: La théorie de la spécialisation avant Smith. La division du travail selon Smith. Les distinctions établies par Buecher. La division du travail d'après les autres économistes du XIX[e] siècle. L'association du travail d'après les économistes. La spécialisation d'après les naturalistes. La spécialisation selon les sociologues. La division du travail concerne en réalité toute la production. C'est la spécialisation et non la division qui est essentielle. La coopération simple et la coopération complexe. Les diverses espèces de spécialisation et de coopération de la production. La tendance à la plus grande productivité comme cause de la spécialisation de la production. Comment la spécialisation favorise la production. Les limites de la spécialisation et de la coopération de la production. La hiérarchie. L'interdépendance. La solidarité. La liberté . . . . . fr. 2.50

La Conception du droit et les Idées nouvelles.
Essai critique et positif de droit théorique (Liberté individuelle; inégalité naturelle; justice distributive; solidarité sociale). — Environ 160 pages . . . . . fr. 2.50

L'EVOLUTION ECONOMIQUE ET SOCIALE DE L'INDUSTRIE DE LA LAINE EN ANGLETERRE.

Paris, Larose 1900. — 300 pages et deux diagrammes. Fr. 3.50. —Ouvrage ayant valu à son auteur le titre scientifique de Docteur spécial en économie politique, lui conféré par l'Université de Liége.

« Cet écrit mérite une attention particulière à deux points de vue : l'auteur a pu mettre à profit les connaissances sérieuses qu'il possède en ce qui concerne l'industrie et la législation industrielle et sociale des Etats modernes et obtenir ainsi une vue plus juste du passé ; et, d'autre part, étant très-familiarisé avec les ouvrages des écrivains allemands les plus récents en matière d'histoire économique et sociale, il s'est trouvé en mesure d'apprécier aussi à ce point de vue particulier si intéressant les faits actuels dont l'importance échappe facilement à ceux qui n'ont qu'une éducation de statisticiens. L'auteur était donc admirablement préparé pour écrire une histoire de l'industrie de la laine de l'Angleterre depuis ses origines jusqu'à l'époque actuelle, une tâche entreprise ici pour la première fois sous forme de monographie. La plus grande partie de l'ouvrage s'occupe du présent, ou plutôt de la seconde moitié du XIX[e] siècle, et traite de la grande industrie moderne ; sous ce rapport, on peut le comparer au livre analogue si connu de Schulze Gaevernitz, qu'il complète excellemment... et la circonstance que l'auteur a séjourné plus longtemps sur les lieux et examiné de ses propres yeux le district industriel donne à cette partie une valeur particulière.

Cependant, les chapitres qui précèdent sont plus qu'une simple introduction historique, car l'auteur, tout en se servant de matériaux fournis par les écrivains antérieurs, les a groupés et expliqués d'une façon personnelle... Une bonne représentation graphique des fluctuations des salaires pendant le XIX[e] siècle est annexée à l'ouvrage. Bref, l'auteur a réuni dans cet écrit, d'une manière habile et intéressante, les résultats particuliers acquis par les recherches antérieures, en y ajoutant, pour la dernière période, des faits nouveaux, le tout réuni en un exposé d'ensemble facile à embrasser d'un seul coup d'œil et bien propre à inviter les chercheurs à de nouvelles investigations. »

Annales de Législation du Prof. Schmoller (Berlin).

« C'est un excellent exposé du rôle joué par cette importante industrie en Angleterre... Cet ouvrage est de beaucoup le meilleur qui ait encore été publié sur ce sujet et il faut espérer qu'il en paraîtra bientôt une traduction anglaise. »

Annals of the American Academy of political and social Science (Philadelphie, Etats-Unis).

« Ce qui en rehausse la valeur, c'est l'analyse soigneuse qu'il contient des diverses manipulations que comprend la fabrication, la distinction clairement établie et observée entre l'industrie des cardés et celle des peignés ; et enfin l'arrangement convenable des tableaux de statistique dispersés à travers l'ouvrage. M. Dechesne, vu son éducation germanique, ne se borne pas à des généralités sur les entreprises industrielles, mais il nous renseigne sur l'organisation interne du monde des affaires dans le Yorkshire... ; et les influences françaises qu'il a subies l'ont porté à accorder beaucoup d'attention au niveau d'existence des ouvriers, dont il nous fournit un budget intéressant... L'ouvrage de M. Dechesne est très-utile. »

Economic Journal (Londres).

« M. Dechesne, après avoir patiemment réuni tous les matériaux qui, de près ou de loin, semblaient présenter quelqu'intérêt au point de vue économique, s'est efforcé de voir à travers ces faits les vérités générales qui pouvaient s'en dégager. De la sorte, il est parvenu à composer une étude positive du plus grand intérêt. Les recherches de l'auteur ont été soigneusement conduites et elles ne laissent dans l'ombre aucun aspect de la question. »

L'Economista (Florence).

« Cet intéressant ouvrage fait encore preuve de l'intrépide zèle et de l'indépendance d'esprit que les lecteurs de cette Revue ont à diverses reprises eu lieu d'estimer en M. Dechesne. »

Revue d'Economie politique (Paris).

« Le sujet est bien étudié et l'on trouvera dans le livre nombre de détails historiques et statistiques des plus intéressants. »

Journal des Economistes (Paris).

« ...étude laborieuse et remarquable en tous points... L'intérêt du livre réside dans la description méticuleusement documentée que nous fait l'auteur. Nul mieux que lui n'a pas suivi la filière des transformations qui se sont opérées dans cette industrie... Le livre de M. Dechesne, qui suit à travers le temps l'évolution économique d'une industrie, est du plus haut intérêt. »

Annales de l'Institut des Sciences sociales.

LA PRODUCTIVITE DU TRAVAIL ET LES SALAIRES.

Paris, Larose. — 64 pages et une planche.

SOMMAIRE : La hausse des salaires au XIX^e^ siècle. La productivité et ses divers éléments. La productivité personnelle de l'ouvrier. Celle de la nature et de l'outillage. La productivité économique. Recherches statistiques sur les rapports entre la productivité et les salaires. 14 diagrammes.

« ...ouvrage très-documenté et éclairé de diagrammes... une excellente contribution à l'étude des facteurs primordiaux des variations de salaire. Nous terminons en exprimant l'utilité, pour ceux qu'intéresse la question des salaires, de lire l'exposé clair et très-documenté de la formule de la productivité du travail que nous présente le travail de M. Dechesne. »

Revue de l'Université de Bruxelles.

L'EXPANSION ECONOMIQUE DE LA BELGIQUE.

Paris, Larose 1900. — 70 pages.

SOMMAIRE : Son importance. Comment elle peut se faire. L'orientation nouvelle. L'expansion économique au point de vue national.

« En soixante-dix pages, M. Dechesne présente la question de l'expansion économique de la Belgique, sa nécessité et ses moyens. L'exposé en est fait en quelques traits clairs et succincts et dont l'intérêt propre est accru par leur caractère d'actualité... travail d'ailleurs excellent. »

Revue de l'Université de Bruxelles.

« Ce travail est, comme le précédent *(Productivité et Salaires)*, intéressant à plus d'un point de vue et constitue un appoint sérieux à l'étude de cette question. »

Annales de l'Institut des Sciences Sociales.

LA SPECIALISATION ET SES CONSEQUENCES.

Paris, Larose, 1901. — 108 pages.

« Ce nouvel ouvrage de notre compétent et très-distingué collaborateur est consacré à l'étude de la division du travail M. Dechesne y donne une nouvelle preuve de son excellente méthode de travail, de ses connaissances approfondies, de l'indépendance de son esprit, bref, de toutes les qualités qui ont fait de lui un de nos meilleurs économistes. — Ce nouveau livre est à lire et à conserver, car il constitue un travail complet sur la question et il sera souvent utile d'y recourir. »

Echo de l'Industrie (Charleroi).